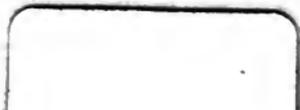
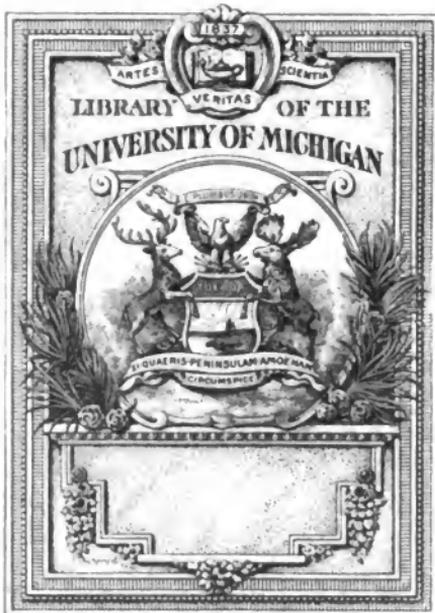




*Jahrbuch für Philosophie und
spekulative Theologie*



В
З
ДГ 2

JAHRBUCH
FÜR 92324
PHILOSOPHIE
UND
SPEKULATIVE THEOLOGIE.

HERAUSGEGEBEN
UNTER
MITWIRKUNG VON FACHGELEHRTEN
VON
DR. ERNST COMMER,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT IN BRESLAU.

XI. JAHRGANG.

Mit zwei Portraits.

„Studio et verecundia veri.“



PADERBORN.
DRUCK UND VERLAG VON FERDINAND SCHÖNINGH.
1897.
Zweigniederlassungen in Münster, Osnabrück und Mainz.

Inhalt des elften Bandes.

	Seite
<u>Das Portrait Savonarolas von Fra Bartolommeo. Photo-</u> <u>typie</u>	Vor 1
<u>Alberto Barberis. Portrait. Phototypie nach einer Photographie</u> <u>von Soldani in Piacenza</u>	Vor 385
—	
<u>Chirographum Sr. H. Leos XIII. an den Herausgeber. Vor</u>	385
<u>Handschriften Sr. Eminenz des hochwürdigsten Herrn</u> <u>Cardinals Kopp, Fürst-Bischofs von Breslau, an den</u> <u>Herausgeber. Facsimile</u>	1
<u>Litterae Apostolicae, quibus constitutiones Societatis Jesu</u> <u>de doctrina S. Thomae Aquinatis profitenda confir-</u> <u>mantur</u>	385
<u>Päpstlicher Erlafs, durch welchen jene Ordensregeln der Gesellschaft</u> <u>Jesu, in welchen die Lehre des heiligen Thomas von Aquin</u> <u>vorgeschrieben wurde, neu eingeschärft werden. Deutsch über-</u> <u>setzt von Dr. phil. P. Thomas Wehofer, Ord. Praed.,</u> <u>Professor am Collegium S. Thomae de Urbe, in Rom</u>	393

Abhandlungen.

<u>1. Ein Decennium des Jahrbuchs. Rückblick und Orientierung.</u> <u>Von Kanonikus Dr. Michael Glossner, Mitglied der röm.</u> <u>Akademie des hl. Thomas, in München</u>	2
<u>2. Die Schrift von Gérard de Frachet „Vitas Fratrum</u> <u>O. P.“ Eine noch unbenutzte Quelle zur Philosophiegeschichte</u> <u>des dreizehnten Jahrhunderts. Von Dr. P. Thomas We-</u> <u>hofer, Ord. Praed.</u>	17
<u>3. Die Grenzen der Staatsgewalt mit besonderer Rücksicht</u> <u>auf das staatliche Strafrecht. Von Dr. jur. Fr. Ray-</u> <u>mund Zastlra, Ord. Praed., in Wien</u>	42 185
<u>4. Die unbefleckte Empfängnis der Gottesmutter und der</u> <u>hl. Thomas (Forts. von X, 195.) Von P. Josephus a</u> <u>Leonissa, O. M. Cap., in Würzburg</u>	57 167
<u>5. Die Neu-Thomisten. (Forts. von VIII, 385; IX, 49. 152. 318.</u> <u>398; X, 64. 174. 275. 456.) Von P. Mag. Theol. Gundisav</u> <u>Feldner, Ord. Praed., Prior in Lemberg</u>	69. 155. 351
<u>6. Girolamo Savonarola. Von Dr. Ernst Commer</u>	85
<u>7. Die angebliche Mangelhaftigkeit der aristotelischen</u> <u>Gotteslehre. Von Dr. Eugen Rolfes, Rektor in Frau-</u> <u>weiler</u>	129. 333
<u>8. Des Kardinal P. Pázmány Physik. Von Kanonikus Dr. M.</u> <u>Glossner</u>	139
<u>9. Zur Fixierung der Probabilismusfrage. Von Professor</u> <u>J. L. Jansen, C. SS. R., in Wittem (Holland).</u>	176
<u>10. Die Grundprincipien des hl. Thomas von Aquin und</u> <u>der moderne Socialismus. (Forts. von VIII, 22. 139. 303.</u> <u>442; IX, 115. 283. 450; X, 217. 337.) Von Dr. Ceslaus</u> <u>M. Schneider, Pfarrer in Floisdorf</u>	197

	Seite
11. <u>Kinder in Polizei- und Gerichtsgefängnissen.</u> Von Dr. jur. <u>Fr. Raymund Zastlera</u> , Ord. Praed.	261. 470
12. <u>Zur neuesten philosophischen Litteratur.</u> (Vgl. X, 129. 293.) Von Kanonikus Dr. <u>M. Glossner</u>	292
13. <u>Anordnungen Leos XIII. über das Thomasstudium.</u> Zum apostolischen Schreiben Gravissime Nos. Von Dr. phil. <u>P. Thomas Wehofer</u> , Ord. Praed.	406
14. <u>Albert Barberis.</u> Eine biographisch-litterarische Skizze. Von Kanonikus Dr. <u>M. Glossner</u>	431
15. <u>Probabilistische Beweisführung.</u> Von Prof. <u>J. L. Jansen</u> , C. SS. R.	455

Litterarische Besprechungen.

<u>Abert:</u> Bibliotheca Thomistica, S. Thomae Aq. Compendium Theologiae. Von P. <u>Josephus a Leontissa</u> , O. M. C.	248
<u>Baeumker:</u> Avencebrolis fons vitae. Von Dr. <u>Th. Wehofer</u> , O. P.	119
<u>Beyrich:</u> Das System der Übergewalt oder das anal.-synthet. Princip der Natur. Von Dr. <u>C. M. Schneider</u>	123
<u>Bisschop:</u> Thomistes et Molinistes. Von Dr. <u>C. M. Schneider</u>	247
<u>Dummermuth:</u> Defensio doctrinae S. Thomae Aq. de praemotione physica. Von Dr. <u>C. M. Schneider</u>	122
<u>Eberhard:</u> Beiträge zur Lehre vom Urteil. Von Dr. <u>Otto Sickenberger</u> , Docent in Freising	230
<u>J. E. Erdmann:</u> Grundrifs der Geschichte der Philosophie, 1. Bd. Von Dr. <u>Th. Wehofer</u> , O. P.	121
<u>Falckenberg:</u> Die Entwicklung der Lotzeschen Zeitlehre. Von Dr. <u>C. M. Schneider</u>	123
<u>Novaro:</u> Il concetto di infinito e il problema cosmologico. Von Dr. <u>C. M. Schneider</u>	123
<u>Chr. Pesch:</u> Praelectiones dogmaticae, Tom. III. Von Dr. <u>C. M. Schneider</u>	99
<u>Quartus:</u> Völkerbund oder Völkerkrieg. Von Dr. <u>C. M. Schneider</u>	123
<u>J. Schmid:</u> Register zur Tübinger Theolog. Quartalschrift. Von Dr. <u>A. Nürnberger</u> , Universitätsprofessor in Breslau	124
<u>C. Weiss:</u> S. Thomae Aq. de satisfactione et indulgentia doctrina. Von Dr. <u>B. Dörholt</u> , Docent an der kgl. Akademie in Münster	241
<u>Willmann:</u> Geschichte des Idealismus, 2. Bd. Von Dr. <u>E. Commer</u>	252
<u>Zahn:</u> Epiktet und das Christentum. Von Dr. <u>Th. Wehofer</u> , O. P.	248
<u>Zeitschriftenschau</u>	125. 384
<u>Neue Bücher und deren Besprechungen</u>	127. 259



HIERONYMI FERRARIENSIS A DEO
PROMISSI PROPHETE EFFIGIES

CURIA EPALIS
WRATISLAVIEN.

Leutau, den 26. April 1846

Herrn. Fürstbischöfen

Stünde ich bestif für die kritische Untersuchung
des gedruckten Buches Ihres Fürstbischöflichen und päpstlichen
Ihre Disposition meines Buches darüber an, daß
das unrichtige Verstandes in immer weiteren
Ihre Untersuchung und Ausarbeitung findet.

Die der große Zusammenhang, in welcher der Fürstbischöf
soll ungedruckt ist, möge der Papst der Fürstbischöf, welcher
deshalb bestif bestif ist, und kann nicht sein.

I. bestif bestif

für Fürstbischöfen

gezeichnet
J. Carl Kopp

EIN DECENNIUM DES JAHRBUCHS.

RÜCKBLICK UND ORIENTIERUNG.

VON Dr. MICH. GLOSSNER.

Mit dem letzten Hefte des abgelaufenen Jahrgangs hat das Jahrbuch ein Decennium seines Bestandes zurückgelegt und ist somit an einem bedeutsamen Moment seiner Wirksamkeit angelangt. Es dürfte daher nahe gelegen sein, gleich dem einem hohen Ziele zustrebenden Wanderer einen Augenblick gleichsam stille zu stehen und einen Blick auf den bereits zurückgelegten Weg zurückzuwerfen, um aus den errungenen Erfolgen Kraft und Mut zu erneuter Anstrengung zu schöpfen und das immer näher winkende Ziel und die volle angestrebte Höhe zu erreichen. Das Ziel aber, das sich das Jahrbuch vorgesetzt, ist die Wiedererhebung der Philosophie aus tiefem Verfall zu der ihr gebührenden Stellung als erste unter den natürlichen Wissenschaften durch Anknüpfung an die gewaltsam unterbrochene Tradition, durch Wiedergewinnung einer sicheren Grundlage in allgemein anerkannten Principien und ruhige kontinuierliche Weiterbildung auf Grund derselben.

Den unmittelbaren Anstoß zur Entstehung des Jahrbuchs bot zwar die päpstliche Encyklika Aeterni Patris; gleichwohl hiesse es die geschichtliche Sachlage vollkommen verkennen, wenn man die sogenannten repristinatorischen Bestrebungen auf dem Gebiete der Philosophie, mit andern Worten den Ruf nach der Rückkehr zur „Philosophie der Vorzeit“ als ein von oben herab dekretiertes künstliches Produkt betrachten und ausgeben wollte. Vielmehr entsprang jenes päpstliche Rundschreiben ebensowohl selbst als die daran sich knüpfenden Versuche, die aristotelisch-scholastische und speciell die thomistische Philosophie wiederherzustellen, einem dringenden Bedürfnisse, das bereits in epochemachender Weise teils von theologischer Seite, (um nur die einschlagenden Erscheinungen in Deutschland zu erwähnen) in den Schriften Kleutgens, der im allgemeinen auf die Descartes vorangehende scholastische Philosophie hinwies, sowie in den Arbeiten Pfaffmanns und Schätzlers, die an die engere „Schule des hl. Thomas“ anknüpften und dem Engel der Schule, dem

größten Peripatetiker und Kommentator des Stagiriten in dem verwirrenden Lärme des modernen philosophischen Turmbaus, Gehör zu verschaffen suchten, teils von philosophischer Seite in den Werken Trendelenburgs, Überwegs, Euckens einen mehr oder minder konsequenten und wirksamen Ausdruck gefunden hatte.

Dieses Bedürfnis ist, wie angedeutet wurde, in dem Verfall der modernen Philosophie begründet. Es handelt sich dabei nicht etwa nur um die Abneigung und Abwendung eines den materiellen und industriellen Interessen ausschließlich oder vorzugsweise zugekehrten Zeitgeistes, also um äußerliche Ursachen, die diesen Verfall etwa herbeiführten, sondern um einen Krankheitszustand der Philosophie selbst, die, von vornherein in zwei feindliche Lager gespalten, in eine bunte Reihe sich beführender Weltanschauungen und Systeme zerfiel und damit ihren wissenschaftlichen Charakter, dessen Merkmale Allgemeinheit und Notwendigkeit sind, preisgab. Diese Schilderung trifft nach dem Urteile von Vertretern der modernen Philosophie selbst auch auf die unmittelbare Gegenwart zu. „Um nicht — so äußert sich ein Anhänger dieser Philosophie, Falckenberg, über die gegenwärtige Lage der Philosophie, Leipzig 1890, S. 7 — mit der Miene bekümmert Resignation schließen zu müssen, beginne ich lieber mit dem rückhaltlosen Geständnis, daß die gegenwärtige Lage der Philosophie zu dem Gefühle befriedigenden Stolzes wenig Anlaß gibt. Dem rückblickenden Auge des künftigen Historikers wird sie schwerlich im Lichte einer Glanzperiode erscheinen.“ Wenn aber derselbe Schriftsteller ein Symptom dieses Verfalls in dem Mangel an wahrhaft schöpferischen Geistern erblickt, so beweist die Periode der spekulativen Systeme, daß hierin eine Täuschung liegt; denn gerade die Urheber dieser Systeme, die schöpferischen Geister, sind es, die den Verfall der Philosophie herbeiführten und sie durch die Willkür ihrer spekulativen Voraussetzungen ihres streng wissenschaftlichen Charakters entkleideten. Dies gilt bereits von Kant, noch mehr von seinen Nachfolgern. Denn obgleich die Absicht Kants auf die Begründung der Wissenschaft — die Beantwortung der Frage, wie allgemeine und notwendige Erkenntnisse möglich seien — gerichtet war, so führte doch die subjektivistische Art der Beantwortung jener Frage zur Aufhebung des wahren Wissens, nicht bloß, sofern die Einschränkung auf Erfahrung den Empirismus begünstigte, sondern auch, sofern die Vernunft als Erkenntnisquelle immerhin zur Geltung gebracht werden sollte. Denn gerade das eigentliche Ziel und der natürliche Gegenstand des Wissens, das „Ding an sich“ oder das der Erscheinung zu

Grunde liegende Wesen, sollte ein für die menschliche Vernunft unzugängliches Gebiet bilden. Es konnte daher nicht fehlen, daß der denkende und wissensdurstige Geist die von Kant der Vernunft gesteckten unnatürlichen Schranken auf spekulativem Wege durch Annahmen und Voraussetzungen, die das reflektierende Denken überfliegen, zu durchbrechen suchte. Auf einer solchen willkürlichen Voraussetzung beruht die Wissenschaftslehre Fichtes, die den Kantschen Grundirrtum, wornach im Wissen das Subjekt den Gegenstand bestimme, teilend, nicht bloß die Form, sondern auch die Materie des Erkennens (der Erfahrung) aus dem Subjekt abzuleiten sich vermaß. Solche willkürliche Voraussetzungen sind ferner die intellektuelle Anschauung Schellings und die dialektische Methode Hegels, die ein Wissen, zu welchem ihnen Kant den Zugang durch die natürlichen Mittel des menschlichen Geistes versperrt hatte, auf neuen und unerhörten Wegen anstrebten. Der Widerspruch, zu welchem diese Bestrebungen gegen den Inhalt des Bewußtseins und der Erfahrung selbst, den sie doch allein und ausschließlich auf apriorisch-rationalistischem Wege zu rekonstruieren suchten, führte, zeigte alsbald das Verfehlt der selben; ein System verdrängte rasch das andere, und soweit diese Systeme bis auf die neueste Zeit sich erhalten haben, fristen sie eine kärgliche und künstliche Existenz. Der Versuch, den Inhalt der Erfahrung a priori zu konstruieren, muß als definitiv gescheitert angesehen werden.

Aus diesem Fiasko der spekulativen Philosophie erklärt sich eine charakteristische Erscheinung der neuesten philosophischen Forschung, die Falckenberg a. a. O. mit Bedauern konstatiert, nämlich die einseitige Pflege von speciellen Problemen mit gleichzeitiger Geringschätzung der allgemeinen metaphysischen Fragen und damit zusammenhängend die Abneigung vor Kontroversen. Es herrscht Friede, der Friede des Kirchhofs. „Besonders charakteristisch für unsere Zeit ist die Neigung, Einzelfragen herauszuheben, reinlich von benachbarten Tatsachengruppen abzulösen und einer für verschiedenartige Grundansichten annehmbaren oder doch verwertbaren Beantwortung zuzuführen . . . Die heutige Art gestattet denen, die in obersten Fragen als entschiedene Gegner wider einander stehen, ein friedliches Zusammenarbeiten im Detail. Aber was hiermit außen gewonnen wird, geht innen verloren“ (S. 8). Daber die gerühmte exakte, experimentelle Psychologie, daher das Eindringen positivistischer Richtungen, die überdies durch das Zurückgehen auf den Kantschen Criticismus und Phänomenalismus begünstigt wird. „Die centralen Probleme, die zu Gunsten der Specialuntersuchung

zurückgedrängt werden, erscheinen mehr und mehr als etwas Gleichgültiges . . . Darum meine ich, daß die an sich gewiß löbliche Gelassenheit, mit der heute die Vertreter principiell entgegengesetzter Standpunkte über Specialthematata verhandeln, zugleich ein Erkalten des Gemütsanteils an den metaphysischen Problemen bekunde.“ (S. 8 f.)

Die Absicht, die Philosophie zum Range einer Wissenschaft zu erheben, kann noch weniger durch den erneuerten Criticismus und den Positivismus als durch den vorangegangenen Apriorismus und subjektivistischen Rationalismus erreicht werden. Einheit und Unterschied jener Richtungen charakterisiert Falckenberg dahin: „Beide Systeme stimmen darin überein, daß sie die Tragweite der menschlichen Erkenntnis auf die Erscheinungen, auf das Erfahrbare einschränken, mithin die Metaphysik verwerfen, unterscheiden sich jedoch u. a. dadurch, daß der Criticismus nachdrücklicher die Erkenntnistheorie als Fundament, als Eingangsdisciplin fordert und den klaren Einblick in das Unzureichende der reinen Erfahrung vor seinem Genossen voraus hat.“ (S. 10.) Als eine Täuschung müssen wir es erklären, wenn derselbe Autor in dem erneuerten Criticismus eine siegreiche Abwehr des Materialismus erblickt und meint, die Hoffnungen auf das Erstehen einer mit kluger Mäßigung vorwärtsschreitenden Metaphysik seien nicht unbegründet gewesen, durch das Eindringen des positivistischen Geistes der französischen und englischen Philosophie aber vereitelt worden. Gerade dieses Überfluten der positivistischen Richtung ist ein Beweis dafür, daß der Criticismus einen genügenden Damm gegen sensualistische und materialistische Ansichten nicht entgegensetzen vermag. Der allzukühne Hochflug, den die Spekulation genommen, und gegen den ein relativ berechtigter Rückschlag eingetreten sei (S. 10), war es doch selbst (was Falckenberg nicht genügend hervorhebt, wenn er bemerkt, daß die Ausläufer der Hegelschen Schule dem Materialismus zusteuernten), der die Einschränkung auf die Erfahrung befürwortete; denn, was jener Hochflug a priori konstruieren wollte, war, wie schon oben bemerkt wurde, eben nichts anderes, als der Inhalt der Erfahrung. Was konnte nun natürlicher erscheinen, als daß man auf die vergeblichen Versuche, diesen mittels einer Konstruktion a priori, gleichsam aus dem Innern spinnend, aus der Hand der Vernunft zu empfangen, verzichtete und sich den Sinnen in die Arme warf, die jenen Inhalt nicht in blassen Abstraktionen und Formeln, sondern in farbenreichen und warmen Gestalten darboten. „Das Zusammenwirken nun — so fährt F. in seiner Schilderung weiter — des

heimischen Neukriticismus und des fremdländischen Positivismus hat eine Metaphysikfeindlichkeit, hat einen Nüchternheitsfanatismus entfacht, der, so wenig er dem deutschen Geiste entspricht, über die Grenzen der auf ihn verpflichteten Parteien hinaus die Köpfe ergreift und namentlich auch einen großen Theil der jüngeren Forscher in seine Kreise zu ziehen droht.“ (S. 11.)

Positivisten und Neukantianer, denen sich die Bewußtseinstheoretiker anschließen, bilden nach F. die Linke des gegenwärtigen philosophischen Parlaments, denen eine in den Pfaden der Herbartschen und Hegelschen Metaphysik — „unbeirrt von dem veränderten Wissenschaftsbetriebe des Tages“ — wandelnde Rechte gegenübersteht (S. 12). Zwischen diesen extremen Richtungen — fährt F. fort — sei ein Zusammenarbeiten, eine Verständigung, ja auch nur ein Verständnis der beiderseitigen Absichten und Theorien nicht möglich. In der gleichen Blindheit befangen, sehen die Konservativen im Neukantianismus nur die Wiederaufnahme eines längst überwundenen Standpunktes, erkennen die Radikalen in der imponierenden Gedankenarbeit von Jahrhunderten nur Zeichen der Unwissenschaftlichkeit: eine Art unhistorisch zu denken, wie sie nur dem schaffenden Genius erlaubt sei (?), dagegen, wer nur ein trostloses Nein zu bieten habe, der Nachsicht entbehre (S. 13 f.).

Als ein immerhin erfreuliches Zeichen wird es von demselben Autor hingestellt, daß eine große Anzahl von Denkern bestrebt sei, zwischen den Extremen zu vermitteln. In erster Linie wird als Vertreter der Mittelpartei Ed. von Hartmann genannt, dessen Devise bekanntlich lautet: „Spekulative Resultate nach induktiv-naturwissenschaftlicher Methode.“ F. bezweifelt indes selbst, ob Hartmann seine Ergebnisse wirklich der Induktion verdanke. Seine Principien seien zwar nicht ohne die Hilfe empirischer Thatsachen gefunden, es frage sich aber, ob nur von ihnen aus „ohne den wagenden Aufflug des Gedankens ins Centrum der Welt, ohne einen Luftsprung von mystischer Natur“ (S. 16). Nach unserer Ansicht beruhen die angeblichen „Resultate nach induktiv-naturwissenschaftlicher Methode“ auf reiner Illusion. Sie sind vielmehr die Ergebnisse aprioristischer Spekulation in des Wortes verwegenster Bedeutung. Rühmt sich doch Hartmann selbst, daß sein System Hegel mit Schopenhauer kombiniere, daß in ihm der positive Schelling in vollkommenerer Gestalt wieder auflebe. Der absolute immanente Wille, der sich bereits im Atome äußern soll, die somnambule, unbewußte, aber Bewußtsein erzeugende, den Willen überlistende Idee: was

haben sie mit induktiv-naturwissenschaftlicher Methode zu schaffen? Schlechterdings nichts. Wenn der dem „rechten Flügel“ sich nähernde Philosoph des Unbewußten in ein nur vorgebliches Verhältnis zur Wirklichkeit und Erfahrung tritt, so steht der dem linken Flügel zugeneigte W. Wundt in einem höchst prekären Verhältnis zur Metaphysik. Die Wundtsche Metaphysik ist eine Velleität, mit der nicht wahrhaft Ernst gemacht wird; denn die „Ergänzung“ der Erfahrungswissenschaften durch „Ideen“ kann unmöglich den Anspruch, wissenschaftliche Metaphysik zu sein, erheben. Nicht anders ist zu urteilen von dem Kantianer Liebmann, „der den hypothetischen Charakter der Metaphysik betont“ (S. 19), aber eben damit ihren streng wissenschaftlichen Charakter leugnet; denn eine Disciplin, die nur aus Hypothesen besteht, kann unmöglich als Wissenschaft anerkannt werden. Joh. Volkelt aber versperrt sich durch seine Definition der Wissenschaft als logischer Bearbeitung der Erfahrung den Zugang zur Metaphysik und bleibt allen anderweitigen metaphysischen Velleitäten zum Trotz im Kantianismus befangen. Als eine leider isoliert dastehende erfreulichere Erscheinung ist R. Eucken genannt, dessen umfassender geschichtlicher Blick durch das Studium des Aristoteles und eine vorurteilsfreihere Stellung zur Scholastik geschärft ist. F.s Urteil über Lotze scheint uns auf Überschätzung zu beruhen; die Art und Weise, wie dieser unstreitig geistvolle Schriftsteller die Herbart'sche Realenlehre in das Flußbett des Hegelschen Monismus überzuleiten sucht, ist denn doch eine zu äußerliche, um als ein bedeutsames Moment in der Entwicklung selbst des modernen philosophischen Gedankens betrachtet werden zu können.

Vergeblich wird man nach neuen Methoden suchen, um sie der Metaphysik dienstbar zu machen (S. 23), solange man sich nicht von dem Gespenste Kants losgemacht, der ja gerade die aprioristische Konstruktion als die allein der Metaphysik angemessene, also eben diejenige, die verlassen worden, geltend machte. Auch F. weiß davon nicht loszukommen trotz der Phrase: „Es bedarf nur des Kantschen Geistes, um das Kantsche Gespenst zu vertreiben“ (S. 24). So richtig es ist, daß die Kantsche Kritik nur relativ, dem Wolffschen Dogmatismus gegenüber berechtigt ist, so falsch ist die Behauptung, das Unsterbliche in Kants Philosophie liege in der Erkenntnis, daß die Erfahrung ein Geschenk des Verstandes sei, sofern sie auf apriorischen Formen beruhe. Mit dieser Behauptung führt F. den „verlassenen“ Apriorismus wieder ein; denn ist die Erfahrung das Erzeugnis apriorischer Verstandesformen, so ist die aprio-

ristische Konstruktion des absoluten Intellektualismus seiner Nachfolger vollkommen berechtigt, und wir sehen uns wieder auf den unfruchtbaren Standpunkt Fichtes, Schellings und Hegels zurückgeworfen. Ein gewisser Widerspruch zwischen der Methode Kants und seiner empiristischen Resultate ist ja unzweifelhaft vorhanden; die Philosophie aber wird den Schaden tragen, mag sie nun die Methode acceptieren mit Preisgebung des Resultats oder das Resultat mit Preisgebung der Methode.

F. rühmt der neuesten philosophischen Phase die auf den Einzelgebieten sich entfaltende Regsamkeit nach. Liegt es indes im Wesen der Philosophie, zusammenzufassen und zu vereinigen, also vor allem die Metaphysik zu pflegen: so kann die sich breit machende Specialisierung von diesem Gesichtspunkte aus doch nur als ein weiteres Symptom der Zersetzung angesehen werden. Sieht sich doch die Naturwissenschaft selbst gedrungen, von der immer weiter gehenden Arbeitsteilung zu einer höheren Übersicht und umfassenderen Gesamtanschauung sich zu erheben.

Die modernen Arbeiten auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie, soweit sie sich nicht in philologischer Pedanterie zersplintern und verlieren, verdienen wohl unsere Anerkennung; aber erstlich ist die Wissenschaft etwas anderes als ihre Geschichte, zweitens fehlt es jenen Arbeiten vielfach an höheren Gesichtspunkten, drittens sind unsere Geschichtsschreiber der Philosophie noch in modernen Vorurteilen befangen, die es insbesondere nicht zu einer gerechten Würdigung der alten wie mittelalterlichen Philosophie kommen lassen, wie denn der eminent gelehrte Zeller auch in der neuesten Bearbeitung seiner Geschichte der Philosophie der Griechen zu einem tieferen und richtigeren Verständnis der aristotelischen Philosophie nicht gelangt ist. Einen Beweis jener Vorurteile liefert auch Kuno Fischer in dem, was er von dem scholastischen Widerstande gegen die cartesianische Reform zu berichten und nicht zu berichten weifs.

Der Schluss der Rede Falckenbergs über die gegenwärtige Lage der Philosophie enthält die Bemerkung, dafs die Erkenntnistheorie lähmend auf den Aufschwung des Gedankens wirke. Diesen lähmenden Einflufs haben wir dem grossen Kant zu verdanken. In der That vermag der Gedanke nicht vorwärts zu kommen, wenn immer aufs neue die Frage aufgeworfen wird, ob wir denn wirklich in unseren Seelenkräften die Mittel besitzen, um überhaupt zu erkennen, sei es von uns Verschiedenes oder auch nur uns selbst nach dem, was wir wirklich und an sich selbst sind. Endlich bedauert F. den Widerspruch zwischen

Wissenschaft und Leben, der die moderne Philosophie charakterisiert, und verlangt das Zusammenwirken der verschiedenen Kräfte des Geistes. Diese Forderung beruht auf einem Mißverständnis, das durch die Spaltung der neueren Philosophie in einen Idealismus, der in Phantasieen schwelgt, und einen nüchternen, den höheren Bedürfnissen abholden Empirismus veranlaßt ist. Diesem Mißstand und dieser Spaltung kann jedoch durch eine Mitbeteiligung des Gefühls nicht abgeholfen werden. Vielmehr muß ein Weg gefunden werden, das Ideale im wissenschaftlichen Erkennen selbst zur Geltung zu bringen. Dieser Weg aber liegt abseits von der modernen Entwicklung und kann nur dann sich finden, wenn sich ein philosophischer Standpunkt gewinnen läßt, der über Apriorismus und Empirismus, über Pantheismus, den notwendigen Ausläufer jenes, und Materialismus, die Konsequenz von diesem, erhaben und beide zu überwinden im stande ist: womit alsdann jene von F. beklagte Spaltung, die so schroff in einem Jakobi, Fries, Herbart uns entgegentritt, von selbst verschwinden wird. Einen solchen Standpunkt glauben wir in der Philosophie des Aristoteles und des hl. Thomas von Aquin wirklich zu besitzen.

Ähnlich wie Falckenberg glaubt auch Spicker (Die Ursachen des Verfalls der Philosophie in alter und neuer Zeit. 1892. Vgl. Jahrbuch Bd. VIII S. 239—243) eine der Hauptursachen des Verfalls der Philosophie in dem Mangel des harmonischen Zusammenwirkens der Seelenkräfte, insbesondere in der einseitigen Geltendmachung der Sinnlichkeit oder des Verstandes auf Kosten des „transcendentalen Sinnes“ oder des Gefühls erblicken zu müssen und erwartet einen erneuten Aufschwung der Philosophie von der Rückkehr zur theosophischen Spekulation der Neuplatoniker. An neuplatonischen Elementen hat es indes der neueren Philosophie zu keiner Zeit gefehlt. Rühmt doch Spicker selbst den monistischen Grundgedanken des spinozistischen Systems. Unter den Späteren aber führte der Entwicklungsgang der Schellingschen „intellektuellen Anschauung“ wiederholt zu den Bahnen neuplatonischen Denkens zurück. Mit dem neuplatonischen rationalistischen Mysticismus aber vermag eine wissenschaftliche Philosophie nicht zu bestehen. Ein Absolutes, das nur unmittelbar dem Gefühl, dem Vernunftglauben, einer jedem ernstlichen Beweise sich entziehenden Vernunftanschauung zugänglich ist, kann nicht als Grundlage wahrer Wissenschaft in Anspruch genommen werden. Das sog. Absolute, d. h. das erste göttliche Sein und der überragende Grund alles Seins, bildet entweder das Ziel und die Spitze einer

wissenschaftlichen Metaphysik oder bleibt aus der Sphäre der Wissenschaft ganz ausgeschlossen.

Die Philosophie wird ihr Bestreben, sich wiederum zur Würde einer wahren Wissenschaft zu erheben, nur dann mit Erfolg gekrönt sehen, wenn sie zum „Meister der Wissenden“, zu Aristoteles zurückkehrt. Wir heben drei Punkte im aristotelischen System hervor, welche als ebensoviele Vorzüge desselben zu bezeichnen sind und durch die es geeignet erscheint, die Philosophie von Grund aus zu erneuern und ihre Schäden zu heilen. Der erste betrifft den beklagenswerten Zwiespalt in Rationalismus und Empirismus, Apriorismus und Aposteriorismus, an welchem die neuere Philosophie dahinsiecht. Im System des Aristoteles sind die beiden Erkenntnisquellen Vernunft und Sinnlichkeit nicht blofs anerkannt, sondern in das richtige Verhältnis zu einander gesetzt. Die neuere Philosophie begann mit Bacon von Verulam alle Erkenntnis, auch die der allgemeinsten Wahrheiten durch Induktion aus den von den Sinnen dargebotenen Daten abzuleiten: ein Verfahren, das Locke durch eine nominalistische Theorie der Begriffe konsequent zum Sensualismus, und Hume zum Skepticismus fortführte. Damit war der Verstand als selbständige Erkenntnisquelle und sein Objekt, das Intellegible, gelehnt, und die Philosophie mußte nach dieser Richtung hin entweder in Materialismus (Hobbes) oder Sinnenphänomenalismus (Positivismus Mills) endigen. — Andererseits aber wurde das Intellegible (das Sein mit seinen transcendentalen Bestimmungen samt den in den realen Gattungen und Arten verwirklichten metaphysischen Wesenheiten) vom Sinnlichen völlig isoliert und als freies Gebiet reiner Verstandesspekulation von der Basis der Sinnenerkenntnis losgelöst, womit die Wirklichkeit verloren ging, und die Philosophie zum Tummelplatze aprioristischer Konstruktionen sich gestaltete, die sich immer weiter von dem wirklichen Inhalte der Erfahrung, deren Rekonstruktion beabsichtigt war, entfernte. Nach der Theorie des Aristoteles dagegen ist das Intellegible potenziell im Sinnlichen enthalten, also weder eins mit diesem, noch ein davon getrenntes Gebiet, und wird daraus durch eine Abstraktion erhoben, die Verstand und Sinn als eigentümliche Erkenntnisquellen bestehen läßt, ohne sie zu isolieren oder die eine auf die andere zurückzuführen.

Ein anderer Punkt betrifft das Verhältnis der menschlichen Erkenntnis zu ihrem Objekt überhaupt. Nach Aristoteles ist die Erkenntnis durch den Gegenstand bestimmt und verhalten sich deshalb Sinn und Verstand aufnehmend, receptiv. Auch

der (mögliche) Verstand ist ein passives Vermögen, das sein Objekt nicht schafft oder gestaltet, sondern von ihm bestimmt und aktuiert wird. Der Verstand hört gleichwohl nicht auf, im Erkennen selbstthätig zu sein; denn auch abgesehen von der Funktion des thätigen Intellekts, durch die er das potenziell Intellegible zu einem actu Intellegiblen macht, ist auch der mögliche Verstand im Erkennen thätig, aber er ergreift und erkennt mittels dieser Thätigkeit eine von ihm unabhängige, objektive intellegible Ordnung. In dieser Auffassung ist die Objektivität des menschlichen Erkennens gewahrt, während sie im Sensualismus der einen modernen Richtung bedroht, im Apriorismus der andern principiell aufgehoben ist.

Als einen dritten Punkt im aristotelisch-thomistischen System, durch den es geeignet ist, die moderne Philosophie zu regenerieren, nennen wir die Annahme, daß zunächst in der Sinneserkenntnis unmittelbar die äußeren Gegenstände selbst und nicht bloß Bewußtseinszustände, Empfindungen, Vorstellungen erfaßt und erkannt werden. Die neuere Philosophie rühmt sich zwar der Ansicht, in der Sinneserkenntnis stünden wir nur unsern eigenen Affektionen gegenüber, als eines ungeheuren Fortschritts gegenüber der als „naiver Realismus“ gebrandmarkten Überzeugung, daß wir im Sehen, Hören u. s. w. mit den wirklichen Gegenständen, ihren Qualitäten und Zuständen zu thun haben. Weit entfernt jedoch davon, daß in der Verleugnung jener natürlichen Überzeugung ein philosophischer Fortschritt läge, kann dieselbe nur als ein verhängnisvoller Irrtum bezeichnet werden, als ein Irrtum, der die Philosophie zu ewiger Unfruchtbarkeit verurteilt; denn alle Versuche, von den subjektiven Zuständen eine „Brücke“ zur Objektivität zu finden, haben sich als unwirksam erwiesen, und der denkende Geist weiß keinen Ausweg aus dem Banne des Subjektivismus, Idealismus und Solipsismus zu entdecken. So lange die Überzeugung von der unmittelbaren Wahrnehmung der äußeren Gegenstände nicht auch als philosophisch berechtigt anerkannt wird, kann an eine Überwindung des subjektiven Idealismus nicht gedacht werden. Jenes Vorurteil ist der Grund, warum der subjektive Idealismus gerade in der Gegenwart „von vielen Seiten als die einzig mögliche Form der wissenschaftlichen Weltanschauung angesehen“ und die Verwirrung erst herbeigeführt wird, über die ein Autor neuesten Datums (Fz. Ehrhardt, *Metaphys.* I. Bd. Leipzig 1894 S. 564) klagt, indem er den obigen Satz — die Quelle des subjektiven Idealismus — verteidigt und gleichwohl meint, dem subjektiven Idealismus selbst entrinnen zu können.

Fragen wir, welche Aussichten sich für die Philosophie infolge der Wiederanknüpfung an die gewaltsam unterbrochene Tradition der Schule eröffnen, so erscheint uns als die erste und wichtigste Frucht die Erstehung zunächst einer allgemein anerkannten wissenschaftlichen Philosophie der katholischen Schulen. Wird in diesen endlich mit dem Mißbrauch gebrochen, wornach jeder Lehrer der Philosophie nach eigenen Heften dociert und irgend ein ephemeres, gerade auf der Höhe der Woge sich befindendes System eines „Koryphäen“ oder das Produkt eigener Erfindung vorträgt; einigt man sich wieder in den Grundbegriffen und Grundlinien sowohl der Logik und Metaphysik als auch der Naturphilosophie und Psychologie: so wird ein solcher Erfolg nicht verfehlen, auch auf die Zerfahrenheit der philosophischen Anschauungen außerhalb des Bereichs der katholischen Schulen einen heilsamen und einigenden Einfluß auszuüben, und die Zeit wird wiederkehren, in welcher katholische Autoren auch in nichtkatholischen Schulen dem philosophischen Unterricht zu Grunde gelegt werden. — Wir erwarten dem Gesagten gemäß die Wiederauferstehung der wissenschaftlichen Philosophie nicht von einer Anwendung der „naturwissenschaftlichen“ Methode (wie F. Brentano, Über die Zukunft der Philosophie. Wien 1893); denn versteht man darunter die „experimentelle“ Methode, so sind ihre Erfolge selbst für das psychologische Gebiet von geringer Bedeutung; von einer Anwendbarkeit auf Logik und Metaphysik kann vollends nicht die Rede sein. Versteht man aber darunter eine der Natur des Gegenstandes sich anpassende Art und Weise der Forschung und Beweisführung, so hat eben auch die Philosophie ihre eigentümlichen Gegenstände, die ihre besondere Methode erheischen, und die Forderung einer naturwissenschaftlichen Art des Betriebes verliert ihren Sinn und ihre Berechtigung.

Die Forderung der Anwendung naturwissenschaftlicher Forschungsmethode auf die Philosophie ist keineswegs so unschuldiger Natur, als man sie hinzustellen versucht, indem man erinnert, daß ja in den verschiedenen Zweigen der Naturwissenschaft thatsächlich selbst eine verschiedene Methode angewendet werde, denn indem man diese Verschiedenheit mit der größeren Kompliziertheit des Gegenstandes z. B. der Physiologie begründet, insinuiert man trotz aller Einschränkungen (Brentano a. a. O. S. 41), mit der naturwissenschaftlichen Methode sei nicht die rationale Mechanik gemeint (was im Grunde selbstverständlich, weil absolut undurchführbar), insinuiert man, sage ich, gleichwohl die mechanische Erklärungsweise als die eigentlich doch allein

wahrhaft wissenschaftliche, von der man nur Umgang nimmt, weil sie in den komplizierteren Gebieten vorläufig nicht angewendet werden könne. Die Gegenstände der Philosophie — der Psychologie, Ethik u. s. w. — unterscheiden sich jedoch von denen der Naturwissenschaft, auf welche man die experimentell-mechanische Methode anwendet, oder principiell wenigstens sich vorbehält, wesentlich, weshalb die Forderung, sie naturwissenschaftlich zu behandeln, von der Schwelle abzuweisen ist.

Auch ohne Übertragung naturwissenschaftlicher Forschungsmethode auf das Geistesgebiet ist die Philosophie der Erhebung zum Range einer Wissenschaft fähig, und es ist durchaus nicht notwendig, den hohen Namen der Philosophie auf ein „künstliches Geistenspiel“ zu übertragen, das, ohne auf objektive Wahrheit Anspruch zu erheben, auf Grund augenblicklich gangbarer Ansichten eine Systematisation von Verstandenem und Unverstandenem erstrebt (Brentano a. a. O. S. VIII); denn die Philosophie als Vernunftwissenschaft besitzt von Tagesmeinungen und Hypothesen unabhängige Principien und vermag sich als Logik und Metaphysik zu verwirklichen, ohne von Experimenten und Induktionen abhängig zu sein. Eine wissenschaftlich befriedigende Metaphysik würde wohl für immer ein Ding der Unmöglichkeit bleiben, wenn das Ziel der philosophischen Forschung nur in einem Verfahren nach Analogie der Naturwissenschaften bestünde. Die gerühmte „bescheiden sorgsame Einzelarbeit“ steht im Widerspruch mit dem umfassenden Standpunkt der Philosophie, die entweder als allgemeine und beherrschende, die übrigen Wissenschaften begründende Wissenschaft ist oder überhaupt nicht ist.

Die Zukunft der Philosophie ist (wie Brentano selbst andeutet¹) gesichert, solange die katholische Kirche besteht, die Verunft und Wissenschaft in ihre Dienste und deshalb an

¹ Nachdem wir auf die kleine Schrift Brentanos über die Zukunft der Philosophie Rücksicht nahmen, dürfen wir nicht unterlassen, der Behauptung B.s zu widersprechen, daß die Humesche Bezweiflung des Kausalprinzips, obgleich ein Irrtum in einer wesentlichen Frage, doch ein Zeichen fortschreitender Forschung sei, „die sich durch Irrtum den Weg zur Erkenntnis brach, wo frühere Zeiten zwar allerdings die Wahrheit (wenigstens annähernd), aber in blindem Glauben“ besessen hätten (a. a. O. S. 67). Das Kausalprincip war längst vor Hume Gegenstand eingehender Erörterung und wurde keineswegs auf „blinden Glauben“ angenommen; vielmehr ist der blinde Glaube auf seiten des Skeptikers, der überdies in wenig scharfsinniger Weise in jener Frage wesentlich Verschiedenes durcheinander warf: der blinde Glaube nämlich an die Alleinberechtigung der von Bacon und Locke auf ihn übergegangenen empirisch-sensualistischen Richtung.

ihrem Fortschritte den innigsten Anteil nimmt, anstatt, wie ihre Feinde ihr vorwerfen, sie zu unterdrücken. Diese Zukunft gehört aber eben aus diesem Grunde der christlichen und scholastischen Philosophie; denn in den Dienst der Wahrheit, in den Dienst der Offenbarung, vermag nur die wahre, die mit der höheren übernatürlichen Wahrheit in Harmonie stehende Wissenschaft und Philosophie zu treten.

Merkwürdig und wie prophetisch klingt ein Ausspruch des jüngeren Fichte, demzufolge die Entwicklung der in Descartes beschlossenen Keime der modernen Philosophie selbst einen gewissen Rückgang auf die Scholastik erfordert. „Denn selbst Descartes — so lautet seine Äußerung — hat eine Vergangenheit von spekulativem Reichtum und Tiefe hinter sich, die scholastische Philosophie, die er keineswegs zu vernichten vermochte — vielmehr hegt auch sie Feuerbeständiges in sich — sondern die er nur durch den Geist der Selbstständigkeit und der Voraussetzungslosigkeit seiner Forschung zu befreien trachtete.“ (J. H. Fichte, Beiträge zur Charakteristik der neueren Philos. 2. Aufl. 1841 S. 431.)

Man wirft unseren Bestrebungen Abhängigkeit von äußeren Autoritäten und Unselbständigkeit vor. In der That aber gibt es nichts Abhängigeres, als einen modernen Philosophen, der über gewisse Autoritäten nicht hinwegzukommen vermag oder darüber hinauszugehen nicht wagt. Für den einen bildet Descartes, für den andern Kant, für einen dritten Bacon die Grenze, die zu überschreiten ihm nicht gestattet ist, wenn er nicht als Verräter am modernen Fortschritt verfeimt werden will. Die Geschichte der modernen Philosophie zeigt eine Kette von Abhängigkeiten: Kants von Leibnitz und Wolff, von Locke und Hume, Fichtes von Kant, Schellings von Fichte u. s. w., wobei der Fortschritt darin besteht, daß ein Irrtum den andern ablöst. — Ein specielles Vorurteil stellt sich dem auf protestantischem Boden stehenden Philosophen in den Weg. Mit klarem Bewußtsein oder ohne solches bekennt er sich zu einem Grundsatz, der die Unabhängigkeit des theoretischen Erkennens principiell aufhebt. Einer unserer Gegner, ein Gegner, dem wir alle Achtung zollen, sowohl was Vornehmheit der polemischen Haltung als auch den von andern Richtungen sich vorteilhaft unterscheidenden philosophischen Standpunkt betrifft, sprach es als Grundsatz aus, daß die mit dem Protestantismus aufgetretene Lebensauffassung und das Lebensbedürfnis oder, wie jener Autor sich ausdrückt, der „Kern des Lebens“ eine andere Weltanschauung bedinge (S. Jahrbuch II S. 221). Ähnlich spricht sich Kaftan

in einem Schriftchen neuesten Datums (Das Christentum und die Philosophie, Leipzig 1895. S. 11) aus: „Die Reformation hat an ihrem Teil für uns evangelische Christen den Satz in Frage gestellt, daß das Denken und Erkennen das Wesentliche im Menschen ist und daß wir in ihm uns Gott nähern und mit Gott verbunden werden . . . Die Herrschaft dieses Principis und dieses Lebensideals ist durch die Reformation für den evangelischen Teil der Christenheit gebrochen worden. Wir wissen statt dessen, daß dem einfachen sittlichen Gehorsam die erste Stelle zukommt“. In dieser Auffassung ist dem Willen der Primat und die Herrschaft über den Intellekt, das Erkennen, eingeräumt, damit aber auch der Tod der Wissenschaft selbst besiegelt; denn diese besteht nicht mit dem, was ich für wahr halten will, sondern mit dem, was ich infolge unmittelbarer oder mittelbarer Evidenz für wahr halten muß.

Verhält es sich so mit den modernen Philosophen und ihrer angeblichen Unabhängigkeit und Voraussetzungslosigkeit, so befindet sich der „allgemein Gebildete“ in einer noch schlimmeren Lage, da er in der babylonischen Verwirrung der philosophischen Ansichten von jedem Winde der Lehre hin- und hergeworfen wird. Seitdem das Schulsystem, d. h. ein in seinen Grundlinien anerkanntes logisch-metaphysisches Lehrsystem, geächtet und verworfen ist, schöpft ein jeder seine Philosophie aus diesem oder jenem philosophischen Tagesschriftsteller, in der Regel aber vielmehr aus Tagesblättern der verschiedensten Richtungen. Einst lasen wir das Bekenntnis eines gebildeten Mannes, der sich rühmte, die Quelle, woraus er sein gesamtes Wissen schöpfe, sei die wissenschaftliche Beilage der (vordem Augsburger) Allgemeinen Zeitung; immerhin noch nicht die schlechteste Quelle, obgleich von Büchnerschem Materialismus und Carrierescher Liebesgottseligkeit gleichermaßen gespeist. Diese Abhängigkeit führt selbstverständlich zu einem beständigen Wechsel. Heute nehmen die Vogt und Moleschott, morgen die Schopenhauer und Nietzsche die Geister ein. Heute wird der Kampf ums Dasein und die natürliche Züchtung als Gipfel der Weisheit angestaunt, morgen ist Darwin ein überwundener Standpunkt und tritt an die Stelle jener ein mechanischer Vervollkommnungstrieb, „ein Streben nach Gleichgewicht“ u. dgl. Heute gilt es als ausgemacht, daß Leben aus mechanischen Ursachen entstehe, morgen erhebt der Vitalismus als Neovitalismus aufs neue das Haupt. Heute gilt die philologisch-geschichtliche Erklärung der Religion als die einzig haltbare, um morgen durch die ethnologischen Fetisch- und Geistertheorien verdrängt zu werden.

Dagegen verbürgt uns gerade unser Standpunkt die Selbständigkeit unseres Denkens. Indem wir mit Aristoteles und dem hl. Thomas an dem strengen Begriff der Wissenschaft festhalten, wornach ihr nur angehört, was bewiesen oder unmittelbar einleuchtend ist, machen wir die Resultate der Forschung von äußeren Autoritäten unabhängig. Die Orientierung an der Offenbarung und den autoritativen Aussprüchen der Kirche vermag hieran nichts zu ändern; denn in den Gliederbau der Wissenschaft selbst darf nichts aufgenommen werden, was nicht im Lichte der Vernunft erkannt, bewährt und begründet ist.

Man hat auch die Zeitgemäßheit unseres Unternehmens bestritten und behauptet, wir wollten die Wissenschaft auf den Standpunkt des Mittelalters oder des Altertums zurückschrauben. Hierauf erwidern wir, daß unser Unternehmen nicht zeitgemäßer sein könnte, als es thatsächlich ist, nachdem die Philosophie an einer entscheidenden Krise angelangt ist, in welcher es sich geradezu um Sein oder Nichtsein handelt. Unzeitgemäß wäre unser Unternehmen nur dann, wenn wir irgendeine der unzweifelhaften wissenschaftlichen Errungenschaften der Neuzeit preisgeben würden. Davon aber kann keine Rede sein. Diese Errungenschaften aber liegen nicht auf spekulativem, begriffswissenschaftlichem, sondern ausschließlich auf dem Gebiete der empirischen Naturerkenntnis und deren praktisch-kultureller Verwendung. Wir denken nicht daran, irgend einen Fortschritt in Astronomie, Physik, Chemie u. s. w. rückgängig machen zu wollen; so wenig als wir vom elektrischen Lichte zur Talgkerze oder zum Holzspan zurückzukehren willens sind. Was wir festhalten, ist nur dies, daß die Bedingungen des Fortschritts in empirischer Forschung andere sind, als die der philosophischen und spekulativen. Es verhält sich hierin wie mit dem sittlichen Fortschritt. Man kann im Besitze aller Fortschritte moderner Technik, im Genusse aller Errungenschaften der Physik und Chemie und dennoch der sittlich verkommenste auf sittlich tiefster Stufe stehende Mensch sein. So kann man auch trotz elektrischen Lichtes im tiefsten Dunkel bezüglich der wichtigsten Fragen über die letzten Gründe der Dinge sich befinden. Moralische und spekulative Fortschritte halten mit industriellen und naturwissenschaftlichen nicht gleichen Schritt. Wir könnten daher an unsere Gegner selbst die Frage stellen, ob sie z. B. die Philosophie eines Platon aus dem Grunde für unvollkommener als die eines E. v. Hartmann halten, weil der griechische Philosoph mit der Öllampe sich begnügen mußte, während der

Berliner Philosoph bei elektrischem oder bei Gasglühlicht seine Lukubrationen niederzuschreiben in der Lage ist.

Was wir wollen ist: Wahrheit. Die Wahrheit aber ist von Zeit und Raum unabhängig, sie ist ewig. Was einmal wahr gewesen ist, ist es für immer. Wenn uns also ein Aristoteles die Wahrheit bietet, ein Hegel und Hartmann aber den Irrtum, werden wir den Irrtum vorziehen, weil jener dem sovielten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung, dieser aber dem aufgeklärten neunzehnten Jahrhundert angehört?

DIE SCHRIFT VON GÉRARD DE FRACHET „VITAS FRATRUM O. P.“,

eine noch unbenutzte Quelle zur Philosophiegeschichte des
dreizehnten Jahrhunderts.

Von Fr. THOMAS M. WEHOFER, Ord. Praed.

Denifle hat in seinem bekannten Aufsätze, welcher der Edition der Dominikanerkonstitutionen vom Jahre 1228 als Einleitung dient, den Nachweis geführt, daß der Predigerorden zuerst unter allen Orden Vorschriften über das Studium in seine Regeln aufgenommen hat, und daß auch wirklich in den ersten Jahrzehnten nach der Gründung des Ordens das Studium mit großem Eifer und ernster Hingebung gepflegt wurde.¹ Im Anschluß an Denifles Darstellung erlaube ich mir nun im Folgenden, auf Grund einer eben erst neu publizierten, für die Kenntnis des 13. Jahrhunderts hochwichtigen Schrift einige weitere Untersuchungen vorzulegen, welche auf die gewaltigen geistigen Strömungen, unter deren Einfluß nicht nur der Predigerorden, sondern überhaupt die ganze abendländische Welt damals stand, neues Licht werfen und zum Verständnis der philosophischen wie auch der historischen Litteratur des Mittelalters ein Scherflein beitragen möchten.²

¹ Archiv für Litteratur- und Kirchengesch. des Mittelalters I. 165 ff.

² Meinem hochverehrten Ordensgenossen, dem päpstlichen Geheimarchivar P. Denifle, bin ich für die besondere Güte, daß er das Manuskript durchsah, zu größtem Dank verpflichtet; es freut mich ungemein, konstatieren zu können, daß ich mich in meinen Ausführungen durchwegs mit ihm im Einklang fand. — Vgl. auch meine Bemerkungen im Österr. Litteraturblatt 1896 Sp. 259 f.

Potthast verweist in seiner musterhaften Ausgabe des Chronicon Henrici de Hervordia wiederholt auf eine seines Wissens unpublizierte Quellenschrift, die er als „Kurze Geschichte des Predigerordens“ bezeichnet, und die für die Kirchengeschichte des dreizehnten Jahrhunderts von größter Bedeutung sei.¹ Endlich ist jetzt dieses Werk unter Benutzung des gesamten Handschriftenmaterials nach allen Regeln moderner Textkritik herausgegeben worden und liegt unter dem Titel „Vitas fratrum ordinis Praedicatorum“ vor.²

„Vitas fratrum“! Welch ein barbarischer Titel schon! Warum nicht „Vitae fratrum“? wird der Leser fragen. — Gräfin Ida Hahn-Hahn, die seinerzeit vielgenannte Konvertitin (gest. zu Mainz 1880), hat der deutschen Lesewelt ein Erbauungsbuch zugänglich gemacht, das im Mittelalter die Lieblingslektüre frommer Ordensleute bildete: die Lebensbeschreibungen der „Väter der Wüste“, die Vitas Patrum. Diese nachklassische (sigmatische) Bildung des Plurals von vita, wie sie durch diese Vitas Patrum in der mittelalterlichen Latinität Bürgerrecht erhalten hatte, machte denn auch auf den Titel der Vitas fratrum ihren Einfluß geltend; und wir begreifen sonach, wie in den Handschriften fast durchwegs Vitas fratrum für Vitae fratrum steht.

Was haben aber diese Vitas fratrum mit den Vitas Patrum gemein? Vor allem den erbaulichen Zweck. Aus der Einleitung, in welcher der Herr Herausgeber mit großer Sorgfalt alle nötigen auf die Vitas fratrum bezüglichen Notizen zusammengetragen hat, erfahren wir hierüber ungefähr Folgendes.

Der in der 2. Fußnote genannte Humbert von Romans, von 1254 bis 1263 General des Dominikanerordens, hatte von Jugend auf eine große Neigung für den Karthäuserorden besessen; als er

¹ p. XX. und p. 194.

² Es bildet den ersten Band der unter den Auspicien des Dominikanergenerals P. Andreas Frühwirth erscheinenden Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica, Löwen 1896, bei E. Charentier & J. Schoonjans, und Rom, Via San Sebastiano 10. Die ausführliche Vorrede, welche ein schönes Bild von dem reichen Inhalt der Vitas fratrum entrollt, stammt aus der Feder des bekannten Freiburger Professors J. J. Berthier ord. Praed., der sich durch gelehrte Werke über Papst Innocenz XI., über den Dominikanergeneral Humbert von Romans, über den sel. Jordanis von Sachsen u. s. w. und vor allem durch seinen großangelegten Kommentar zur „Göttlichen Komödie“ Dantes längst in rühmlicher Weise hervorgethan hat. Das Werk selbst ist die Frucht vieler Mühen und genauer Forschungen eines gelehrten Mitgliedes der neuerstehenden deutschen Dominikanerprovinz, des P. Benedikt Reichert, der sich seinerzeit an den Universitäten zu München und später zu Löwen mit den Anforderungen der heutigen wissenschaftlichen Methode trefflich vertraut gemacht hat.

später zu Paris die Humaniora und darauf das Kirchenrecht studierte, wurde er durch die begeisterten Predigten des damaligen Ordensgenerals und einstigen Professors der Pariser Universität, Jordanis von Sachsen, für den Predigerorden gewonnen, behielt aber dabei seine Neigung zur Ascese. Die zahlreichen Werke, die er schrieb, zeugen sämtlich von dieser seiner Geistesrichtung. Er war es bekanntlich auch, der in eindringlichen Worten Albert den Großen abhalten wollte, die Regensburger Bischofswürde anzunehmen: Prof. Grauert in München hat hierüber kürzlich im „Historischen Jahrbuch“ 1895 („Hildebrand ein Ordenskardinal“ XVI. 1895, 286) ausführlich gehandelt. Während Thomas von Aquin, Albert der Große, Peter von Tarentaise und andere Zierden der Wissenschaft damals auf den Generalkapiteln des Predigerordens vor allem auf Hebung der Studien und damit des ganzen geistigen Niveaus der Brüder drängten, glaubte Humbert den Bestand des Ordens vor allem dadurch sichern zu müssen, daß er für alle Einrichtungen der Ordensmitglieder genau bestimmte Regeln angab und auf die Pflege der mönchischen Ascese das Hauptgewicht legte; allerdings sollten auf diese Weise nach Humberts Absicht Studium und Predigt keinerlei Hindernis, sondern nur größere Vertiefung finden.

Der Dominikanerorden war seiner Gründung nach ein Orden von regulierten Kanonikern nach der Regel des hl. Dominikus, wie P. Denifle im ersten Jahrgang des „Archivs für Litteratur- und Kirchengeschichte“ schlagend dargethan; und die unter dem Nachfolger des hl. Dominikus, Jordanis von Sachsen, abgeschlossene Gesetzgebung des Ordens atmet vollauf diesen Geist. Es waren aber in den jungen Orden auch viele Mitglieder älterer Mönchsorden übergetreten, und diese meinten gut daran zu thun, den Geist ihrer Institute auch in dem neuen Orden zur Geltung zu bringen. Unter anderem sollte auch die traditionelle Ascese der alten Mönchsorden mehr und mehr zur Aufnahme gelangen. Die Regel des heiligen Augustin, die Grundlage der Dominikanergesetzgebung, wurde von dieser Seite als ungenügend bezeichnet; jene des heiligen Benedikt sollte an ihre Stelle treten. Humbert war im kanonischen Recht zu gut unterrichtet, um den radikalen Unterschied zwischen Mönch und Predigerbruder nicht herauszufühlen, und er macht denn auch gegen die eben gekennzeichnete reaktionäre Strömung in einzelnen Ordenshäusern energisch Front. Er hielt aber dafür, daß es gut sei, innerhalb der Grenzen der Ordenskonstitutionen dem ascetischen Element gerecht werden zu sollen. Als daher einige Brüder wiederholt in

ihn drangen, erbauliche Züge aus dem Leben der älteren Dominikaner aufzeichnen zu lassen und so in einem Handbuche den nachkommenden Generationen gesunde geistige Nahrung zu übermitteln, ging er, der ja selbst in seiner Jugend hatte Karthäuser werden wollen, auf diesen Plan ein. „Der Erlöser der Welt,“ sagt Humbert in dem von ihm selbst geschriebenen Prologus zu unseren *Vitas fratrum*, „der für das Heil aller Jahrhunderte sorgt, hat durch den heiligen Geist, den er in die Herzen vieler gesendet, dieselben inspiriert (*inspiravit eisdem*), gewisse lobwürdige und erbauliche Thaten und Aussprüche einiger seiner Diener schriftlich aufzuzeichnen, damit sie (diese Thaten) um so mehreren in künftigen Zeiten zum Heile gereichten, jemehr ihr Andenken durch die Schrift bei der Nachwelt verewigt würde. So gab Eusebius eine Kirchengeschichte heraus, Johannes Damascenus das Buch Barlaam (d. h. den jüngst wegen seiner Aristidesfragmente wieder vielgenannten Roman „Barlaam und Josaphat“), Cassian die Kollationen der Väter, Gregorius den Dialog, Hieronymus, Beda, Florus, Odo, Usuardus verschiedene Märtyrerlegenden, Gregor von Tours, Petrus von Clugny und so manche andere gleichfalls kleinere Werke über derlei Gegenstände. So erfuhren nun auch wir durch vielfachen Bericht der Brüder aus den einzelnen Nationen, es habe sich sowohl im Orden als in Bezug auf den Orden vieles zugetragen, das, wäre es schriftlich aufgezeichnet worden, zum Troste und zum geistlichen Fortschritt der Brüder gar sehr hätte dienlich sein können. Überdies drangen viele gottesfürchtige Brüder in uns, wir möchten es uns angelegen sein lassen, für die Zusammenstellung eines solchen Buches Sorge zu tragen, bevor alles der Vergessenheit anheimfiele. Hierüber haben wir also auf dem Generalkapitel zu Paris (1256) mit den Provinzialen Beratung gepflogen, und im Einvernehmen mit ihnen erging an alle Brüder der Auftrag, alles in dieser Richtung Bemerkenswerte uns zu wissen zu thun. Was nun die Ausführung dieses Gebotes angeht, so waren zwar viele in einer Weise nachlässig, die nimmermehr zu rechtfertigen ist; einige aber haben uns recht viel Derartiges zusammengeschrieben.“ Man sieht aus diesen Worten, daß man es damals, noch in der Zeit des ersten Eifers im Predigerorden, zum größten Teil mißtrauisch ansah, als Humbert daran ging, ein Erbauungsbuch für die Brüder, natürlich entsprechend seiner zur Ascese neigenden Richtung, verfassen zu lassen; nur so erklärt sich die ablehnende Haltung vieler Ordensprovinzen. Dieser Punkt ist sehr wichtig; denn wir erfahren aus dem Munde des kompetentesten Beurteiles, des Ordensmagisters selbst, daß sich

in den Vitas fratrum nicht der Geist des Predigerordens in seiner Gesamtheit, nicht der Geist des sel. Albertus und des heil. Thomas widerspiegelt, sondern jene mit dem alten Mönchswesen mehr verwandte ascetische Richtung, die später in den Mystikern des Predigerordens, Tauler, Heinrich Suso u. s. w., ihre charakteristische Ausprägung fand.

Zu den „wenigen“ (quidam) Brüdern, welche sich im Gegensatz zu den „vielen Nachlässigen“ (etsi multi de negligencia se non potuerunt excusare . . .) für Humberts Plan nachdrücklich interessierten, gehörte auch der Franzose Gerhard von Frachet. Derselbe hatte¹ bereits im Jahre 1252, also vier Jahre vor dem genannten Pariser Generalkapitel, zu Montpellier auf dem Kapitel der Toulouser Ordensprovinz beschließen lassen, es sollten „alle wunderbaren Todesfälle“ aufgezeichnet und durch „des Provinzials“ (d. h. damals durch Gérards) Vermittlung an den Ordensmagister übersendet werden. Dies ist die erste nachweisbare Spur, welche uns in das Entstehen der Vitas fratrum einweihet. Zugleich ist es auch höchst bezeichnend, daß der Nachdruck auf das Wunderbare (obitus miraculosos) gelegt ist; es handelt sich also offenbar, im Sinne Gérards, keinesfalls um Beischaffung des Quellenmaterials für gelehrte Geschichtsforschung, sondern einzig und allein um eine Sammlung von erbaulichen Anekdoten, wie ähnliche fromme Sammlungen für alle anderen Orden längst existierten.

Trotz der Reserve, welche die multi fratres beobachteten, sammelte sich dennoch nach und nach eine große Anzahl von Notizen. Humbert hielt unsern Gérard für den geeignetsten, dieses Chaos von Schriftchen zu ordnen, das weniger Geeignete auszuscheiden und das Übrige zu einem Buch zu verarbeiten.²

¹ Cf. P. Reicherts *Introductio* p. XIV f.

² Das Naheliegendste mußte nun offenbar sein, eine Legende des hl. Vaters Dominikus zusammenzustellen, des großen Mannes, der durch sein feuriges Wort alle Zuhörer mit sich fortgerissen hatte, der kühn und gottvertrauend das Werk der Gründung eines den Zeitverhältnissen angepaßten neuen Ordens begonnen hatte, der noch immer im Munde und noch mehr im Herzen seiner Söhne fortlebte. Aber sein Leben hatte bereits eine Feder gefunden, die einfach, schlicht und treu wiedergegeben hatte, was sich über den Apostel der Liebe im Kreise der Brüder erhalten hatte; nur eine spärliche Nachlese blieb übrig. Gérard nahm also die schon veröffentlichte Biographie des Heiligen, welche Jordanis von Sachsen verfaßt hatte, nicht mehr auf, sondern ergänzte dieselbe nur nach zwei Seiten hin. Einerseits stellte er eine Reihe von Erzählungen zusammen, durch welche der Predigerorden ins hellste Licht gerückt werden sollte; andererseits trug er noch einige Geschichten nach, welche sich in der genannten Legende des Heiligen nicht vorfanden. Damit

Was den historischen Wert der *Vitas fratrum* anbelangt, so muß man hierbei vor allem den schon oben betonten erbau-lichen Zweck des Buches vor Augen haben. Humbertus hatte, ebenso wie einige andere Brüder, ein Erbauungsbuch gewünscht, d. h. ein Erbauungsbuch nicht im Sinne des neunzehnten Jahr-hunderts, sondern im Sinne des legendenfrohen Mittelalters. Gérard ist auch selbst nicht ein Historiker von Fach, sondern geht ganz auf Humberts Absichten ein, eine Art Legenden-sammlung zu kompilieren; sagt er doch selbst: „Zu Nutz und Frommen der Leser will ich in einen Band vereinigen alle Bei-spiele und berühmten Thaten unserer Brüder, durch deren Be-mühungen und deren Schweiß der Orden seinen Anfang ge-nommen hat und gewachsen ist, und durch deren Verdienste er noch fortwährend besteht; (und zwar wollen wir jene Thatsachen mitteilen,) welche innerhalb des Ordens oder außerhalb desselben mit Bezug auf ihn sich zugetragen haben, insoweit sich hierüber Wahres und der Erinnerung Würdiges sagen läßt (de quibus haberi potest veritas et recordatio digna); (und jetzt gibt Gérard die Absicht, die er mit seinem Buch verfolgt, deutlich kund:) damit die Nachkommen die Würde ihres Ordens kennen lernen und genau beachten, in wie großer Vollkommenheit die ersten Brüder, unsere Väter, gewandelt sind: und damit sie auf der Hut seien, hinter der Heiligkeit und dem Eifer der ersten Väter nicht zurückzubleiben, und damit sie sich ihrer Nachlässigkeit und Lauheit schämen.“¹ Der Verfasser wird von P. Reichert ganz richtig als allzu leichtgläubig, ja vielfach auch abergläubisch geschildert: „Fuit forsitan Gerardus noster nimis credulus, imo ut quibusdam videri possit aliquid superstitiosus, eo quod res, quae miraculosae esse videntur, nimis prolixè refert.“² Dabei ist er jedoch eine durchaus ehrliche Natur; mit Wissen und Willen würde er nie etwas als wahr berichtet haben, wenn er vom Gegenteil überzeugt gewesen wäre. Freilich hat er großenteils nur zusammengestellt und redigiert, was andere ihm zu diesem Behufe zur Verfügung gestellt hatten, und hierbei erwies er sich ganz als Kind seiner Zeit. Der Begriff von litterarischem und geistigem Eigentum ist eine ganz moderne

sind zwei Bücher der „*Vitas*“ fertig. Im dritten Buch gibt Gérard die Biographie des Meisters Jordanis von Sachsen, unter dem er, etwa gleich-zeitig mit Humbert von Romans, in den Orden getreten war. Das vierte Buch enthält Nachrichten über die Lebensweise und die Wirksamkeit der Brüder, das fünfte endlich erbauliche Vorkommnisse beim Hinscheiden derselben.

¹ *Vitas fr.* p. 2. ² p. XVII.

Errungenschaft und darf an die Schriftsteller des Mittelalters ebensowenig als Maßstab angelegt werden als an jene des klassischen Altertums. Irgend einen schönen Zug aus dem Legendenschatze eines anderen Ordens auf einen der eigenen Heiligen zu übertragen, galt sowenig als Verbrechen als etwa das Vorgehen des Clemens von Alexandrien, der in seinem „Pädagogus“ Vorlesungen des Stoikers Musonius großenteils wörtlich ausschrieb. Wir müssen uns also hüten, unsere eigenen Anschauungen mit denen längst vergangener Zeiten in eine Parallele zu bringen; sonst würden wir unserem Gérard und seinen Gewährsmännern entschieden unrecht thun. Jede Zeit will aus sich selbst heraus beurteilt und verstanden werden, und hinwiederum eine jede Persönlichkeit aus ihrer Zeit heraus. Niemand wundert sich darüber, daß im „Wundergespräch“ (Dialogus Miraculorum) des Cäsarius von Heisterbach die verschiedensten Legendenfäden zusammenlaufen, die sich teilweise — man denke nur an die Theophilussage! — bis tief in die sogenannte Apokryphenliteratur hinein und noch weiter verfolgen lassen; niemand sucht denn auch bei Cäsarius geschichtliche Treue, sowenig als etwa in den „Legenden“ Herders. Und doch ist bekanntlich der genannte Schriftsteller eine ganz vorzügliche Quelle für die Kenntnis und das Verständnis seines Jahrhunderts. Ein Gleiches gilt auch von unserem Bruder Gérard, der mit Cäsarius in mehr als einer Beziehung verglichen werden kann, ja an ihn vielfach deutlich anklingt, wie aus P. Reicherts Fußnoten wiederholt hervorgeht. Nichtsdestoweniger steht Gérard im großen und ganzen hoch über seinem Vorgänger. Das Legendarische tritt bei jenem im Vergleich zu diesem bedeutend in den Hintergrund. Zwar wird Gérard durch das Anekdoten- und Schablonenhafte seiner Darstellung gehindert, zu einer eigentlich historischen Darstellung sich emporzuschwingen; aber auch in der Gestalt, in der er uns sein Werk bietet, ist dasselbe für die Geschichte ungemein wertvoll. Freilich bedarf es des geübten Auges und der sicheren Methode des geschulten Historikers, um aus der Menge unzuverlässigen Materials die Edelsteine wahrhaft geschichtlicher That-sachen herauszufinden; aber die Mühe ist in unserem Falle lohnend, und wir dürfen uns wohl der zuversichtlichen Hoffnung hingeben, daß sich an die neue kritische Textausgabe der Vitas fratrum recht bald eine Reihe eingehender Untersuchungen anknüpfen wird.

Es wäre weit gefehlt, schliessen zu wollen, daß sich der Predigerorden im dreizehnten Jahrhunderte etwa auf demselben Bildungsniveau befunden habe wie jener Leserkreis, für dessen geistliche Erbauung Cäsarius geschrieben hatte. Wo man, wie

Albert der Große und seine Schule es thaten, eingehende naturwissenschaftliche Untersuchungen anstellte und sich mit dem großen Kritiker Aristoteles und dessen Kommentatoren beschäftigte, da hatte man für die Poesie der Legendenschreiber weniger Sinn. Nicht in der engen Zelle eingeschlossen und etwa ruhig an dem Erbe früherer Jahrhunderte zehrend, mußte der Predigerbruder unablässig hinaus in die Welt, um sie zu bekehren und für Christus zu gewinnen, in eine Welt, durch die bereits der Geist der Selbständigkeit, der Unabhängigkeit zu wehen begann. Eine gewaltige geistige Bewegung hatte zur Zeit der Wirksamkeit des heil. Dominikus die Gegenden Südfrankreichs und Norditaliens ergriffen: der Predigerorden selbst war ja nichts als die notwendige Reaktion gegen die Albigenser und die Armen von Lyon u. s. w. einerseits und gegen die Vernachlässigung des apostolischen Berufes in einem Teil des Welt- und Ordensklerus andererseits. Bald trat ein neuer, noch furchtbarer Feind auf den Plan, der Averroismus, der im Nu reißende Fortschritte machte und mehr und mehr alle Kreise der Intelligenz, die Universitäten zumal, in seinen Bannkreis zu ziehen drohte.¹ Wenn einmal alles noch vorhandene Material zur Geschichte des Averroismus im dreizehnten Jahrhundert herangezogen und verwertet sein wird, dann wird man sich wahrscheinlich über die Bedeutung dieses Systems und über dessen kulturgeschichtliche Stellung ganz andere Begriffe bilden, als man sie heute aus den üblichen Kompendien zu schöpfen pflegt. Renans „Averroës et l'Averroïsme“ ist nur ein allerdings sehr verdienstlicher Schritt auf diesem Wege. Diese Andeutungen werden aber genügen, um uns verstehen zu lassen, daß eine Schriftstellerei à la Cäsarius von Heisterbach wenig geeignet erscheinen mußte, die Zwecke des Predigerordens in diesem Riesenkampf der Geister zu fördern, geschweige denn der Jugend jene Ideen zu vermitteln, welche bei der künftigen Thätigkeit auf der Kanzel und auf dem Katheder die leitenden sein sollten. Ein Jahrzehnt nach dem Erscheinen der *Vitas fratrum* gab ein Ordensgenosse des Gérard de Frachet auch ein Handbuch „ad eruditionem incipientium“ für die „huius doctrinae (scil. Theologiae) novitios“ heraus, worin auch vom Klosterleben und von der Vollkommenheit mit deutlicher Rücksichtnahme auf den Predigerorden und dessen Geist gehandelt ist, freilich nicht im Sinne Gérards, sondern nach den Anforderungen der Pariser Universitäts Hörer: es war die *Summa theologica*, in welcher qu. 179 bis 189 der *Secunda Secundae* die

¹ Cf. Mandonnet in der *Revue Thomiste* III. (1895/1896) 704 ff.

Idee des Ordenslebens und näherhin die Idee des Predigerordens in ganz anderer, erhabenerer Weise entwickeln, als dies der einfache Provençale Gérard in seinen *Vitas fratrum* zu thun vermocht hatte. Männer wie Albert und Thomas waren sich — Zeugnis dessen sind ihre Werke — klar darüber, daß man einer intellektuellen Großmacht wie dem Averroismus etwas anderes gegenüberstellen müsse als fromme Erzählungen und Legenden. Gérard erinnert sich sehr wohl, daß er nur von einer beschränkten Anzahl von Brüdern bei der Herausgabe seiner *Vitas fratrum* unterstützt worden war; die meisten Mitarbeiter dürfte er in der Toulouser Provinz selbst gehabt haben, wie daraus hervorgeht, daß die Provence in den *Vitas* weitaus am besten vertreten ist. Überdies scheinen manche Brüder ihrem Mißvergnügen an der *Vitas*-Schriftstellerei rückhaltlos Ausdruck verliehen zu haben. Nur so erklärt es sich, daß der fromme, sonst so ruhige und gemessene Gérard am Ende seiner Einleitung in einen etwas schärferen Ton verfällt, der die vorausgehenden geistlichen Erörterungen disharmonisch abschließt. „Igitur Sanctum Spiritum, habitatorem eorum, qui in hoc libro conscripti sunt, invocemus, ut, qui eis dedit exempla virtuosa perficere, det nobis incepto stylo ad utilitatem multorum scripto redigere. Rogamus autem lectorem, ut, si aliqua invenerit digna admiratione et laude, laudet Dominum in illis, qui in Sanctis suis est laudabilis et admirabilis in suis operibus praedicatur.“ Soweit wäre alles ganz schön und erbaulich; allein jetzt ganz plötzlich und unvermittelt: „Si quae vero fastidierunt eum (sc. lectorem), saltem saniori gustui diiudicanda relinquat, (attendens omnium palatum non similiter esse dispositum, et quod uni desipuerit, alterum altero plus delectare,) etiam si minima videantur. Si quae vero displicuerint, maxime ei, qui alta sectatur, dente canino non mordeat nec detrahat. Cui magna videntur impossibilia (bezieht sich wohl auf einige Wundergeschichten und Prophezeiungen post eventum) et aedificatoria tamquam vilia, vilipendat; sed innocentia et charitas credunt cito¹ et de facili acquiescunt, quibus committimus opus praesens.“ Das ist doch sehr bezeichnend: gegen das dente canino mordere, deträhare, vilipendere weiß Gérard nicht die Waffe eines historischen Beweises für seine Erzählungen zu gebrauchen, sondern er kämpft nur mit Kraftworten und durch Verdächtigungen (den Gegnern spricht er offenbar die innocentia und charitas ab!) und

¹ Sagt aber nicht der weise Sirach (19, 4): „Qui credit cito, levis corde est, et minorabitur cito“?

fordert — blinden Glauben (nur für cito credentes und de facili acquiescentes ist sein Buch bestimmt)! — Alles ganz im Geiste der früheren Legendenschriftsteller.

Es wäre auch verfehlt, zu meinen, diese scharfen Worte Gérards seien etwa an auferhalb des Ordens stehende Personen gerichtet, die an dem Werk eine lieblose Kritik üben würden. Dem steht der ausdrückliche Befehl Humberts entgegen, das Buch nicht in fremde Hände gelangen zu lassen: „. . . Nos tandem“, heißt es in dem bereits oben genannten Briefe, durch welchen der Generalmagister die Vitas fratrum einleitet, „de approbacione multorum discretorum ac bonorum fratrum illud inter fratres duximus publicandum. Nolumus tamen, quod extra ordinem tradatur sine nostra licencia speciali.“¹ Innerhalb des Ordens selbst also, so sah Gérard voraus, würden sich Brüder finden — „alta sectantes“ nach seinem eigenen Ausdruck —, die das Buch schonungslos zerzausen würden. —

Die „Philosophen“ kommen denn auch bei Gérard sehr schlecht weg. Im 4. Teil der Vitas fratrum ist ein ganzes Kapitel (das zwanzigste) ganz allein der Aufgabe gewidmet, vor der „Philosophie“, der weltlichen Gelehrsamkeit, eindringlich zu warnen.

Da hören wir von einem Bruder in England, der sich mit dem Gedanken trug, eine Predigt, die er vor den Scholaren halten sollte, philosophice (der Bruxellensis allein liest statt dessen phisice) zu schmücken (polire). Im Traume erschien ihm der Herr Jesus und überreichte ihm eine sehr beschmutzte Bibel. Als der Bruder bemerkte, dieselbe sei ja ganz entstellt (deturpata), öffnete sie der Heiland und wies den Bruder darauf hin, wie schön sie inwendig sei: „Ja, sie ist sehr schön, aber ihr entstellt sie mit eurer Philosophie (sed vos philosophiis vestris ita deturpatis eam).“² —

Derselbe englische Korrespondent schickte dem Gérard noch eine andere Geschichte, die sich ebendort zugetragen habe. Ein in England weilender lombardischer Bruder war mit sich im unklaren, ob er sich mit den phisicis oder den theologicis beschäftigen solle. Da wurde ihm im Traume ein „rotulus“ gezeigt, auf dem er die Namen einiger Verstorbener las, welche, wie ihm eröffnet ward, im Fegfeuer schwer zu leiden hätten. Als er nach dem Grunde dieser Strafen fragte, erhielt er zur Antwort: „Propter suam philosophiam.“ Die Nutzenwendung lautet: „Et ita edoctus est, in quo melius esset ei studere.“³ — Einer

¹ p. 4 sq.² Vitas 208.³ Vitas 208.

von Gérards Gesinnungsgenossen scheint nicht einmal damit einverstanden gewesen zu sein, daß die Predigerbrüder, die zum Teil in halb Europa umherwanderten, fremde Sprachen erlernten; mit etwas boshafter Ironie wird nämlich (gleichfalls aus England und vermutlich vom Gewährsmann der beiden andern Geschichten) berichtet, ein ganz einfältiger und ungebildeter Bauer sei besessen geworden und habe mit einem Male bald griechisch, bald lateinisch, bald englisch, bald französisch zu sprechen begonnen und in diesen Sprachen auf alle an ihn gerichteten Fragen die scharfsinnigsten Antworten gegeben. Als ein Bruder den Teufel, der in dem Bauern stak, interpellierte, was für ein Geist er sei, entgegnete dieser: „Der des Stolzes.“¹ Natürlich! Was anderes konnte nach hyperascetischer Ansicht zum Studium vieler Sprachen (sogar des Griechischen!) antreiben als der „spiritus superbie“? — Damit aber solche wunderbare Begebenheiten um so sicherer auf der jungen Brüder Herz einwirken und es vor den Fallstricken der Philosophie sichern möchten, bietet Gérard noch einen ziemlich greifbaren Beweis für seine These dar. Träumte da einmal des Nachts einem Bruder, der just Philosophie studierte, er sei vor das göttliche Gericht gerufen. Und es wurde ihm gesagt, er sei kein Bruder, sondern ein Philosoph gewesen (quod non erat frater, sed philosophus). Ein kontradiktorischer, unversöhnlicher Gegensatz also! Zur Strafe mußte der Betreffende seine Kleider ablegen und erhielt ohne Gnade und Barmherzigkeit eine tüchtige Tracht Prügel (durissime verberatus). Als er wieder zu sich kam, fühlte er noch vierzehn Tage lang in dorso dolores et omnium confracciones membrorum, ac si fuisset vigilans corporaliter flagellatus. Gewiß ein kräftiges argumentum ad hominem gegen die Philosophie!²

Man könnte vielleicht denken, die angeführten nachdrucksvollen Warnungen vor der „Philosophie“ bezögen sich auf ein Studium, das gegen die Regel oder gegen eine Vorschrift eines Obern verstößen und zu anderweitiger Pflichtversäumnis geführt habe. Nirgends findet sich aber auch die leiseste Andeutung, daß eine solche Annahme berechtigt wäre. Überall ist ausdrücklich klipp und klar die Philosophie selbst als Sünde

¹ Vitas 209.

² Vitas 208. Außerdem werden nach Gérard vom Teufel durchgebläut: 1) ein Bruder, der ohne Erlaubnis Geld angenommen und dies nicht gebeichtet hat, und 2) einer, der cum priore suo dura verba et quasi rebellia habuit (Vitas 198, §§ I u. II). Die Philosophie ist also eine ebensogroße Sünde als die Verletzung der Gelübde der Armut und des Gehorsams.

hingestellt, die der Predigerbruder um jeden Preis und unter jeder Bedingung fliehen müsse, wenn anders er sich nicht im Jenseits dem durissime verberari aussetzen wolle.

Ja diese fromme Furcht vor allzugroßer Gelehrsamkeit bezieht sich nicht nur auf die weltlichen Wissenschaften, die Philosophie, sondern sogar auch auf die göttliche, die Theologie. Als auctor locupletissimus und zugleich als berufener Warner muß vor allem, wie in anderen ähnlichen Fällen, der in einem Besessenen wohnende böse Geist auftreten. In der eben berichteten Geschichte von dem englischen Bauer, durch dessen Mund ein Teufel griechisch, lateinisch, englisch und französisch gesprochen, wird auch die Frage gestellt, „quomodo esset Deus trinus et unus.“ Und der Teufel, se totum quasi in globum contrahens et tremens, entgegnete: „Taceamus nos creaturae de hiis, quae nec loqui nos decet, nec potest hoc dici.“¹ Also absoluter Agnoscismus auch auf theologischem Gebiete! —

Allein nicht nur die Unterwelt, auch der Himmel muß Zeugnis ablegen gegen die Wissenschaft.

In der römischen Provinz war's, da hatte ein Bruder die Versuchung, sich mit der Wissenschaft abzugeben. „Temptatus de scientia“ heißt es von ihm: wozu man aber versucht wird, das ist offenbar Sünde und stammt vom Bösen, vom Teufel; denn zum Guten wird man doch nicht versucht, und „Gott versucht niemanden“. Von der Versuchung also geplagt, bat der Bruder den Herrn, „ut sibi daret eam (sc. scientiam) et vias ad scientiam Dei sua gracia aperiret“. In der That beachtete der Herr sein Gebet und sandte ihm eine Vision. Der Bruder sah des Nachts ein großes Buch voll von Fragen der (spekulativen) Theologie (liber quidam magnus questionibus fidei plenus), an dessen Schluß die Worte standen: „Magister nihil dicit hic; sed vult, quod permittatur ei servire Christo in simplicitate sua.“ Alle Weisheit, ist der Sinn, hat ein Ende und ist nichts im Vergleich mit der Einfalt, oder vielmehr mit der Einfältigkeit. —

Noch viel deutlicher spricht sich Gérard an einer anderen Stelle aus, im ersten Kapitel des vierten Buches der Vitas fratrum. Hier kommt seine eigene Persönlichkeit deutlich zum Vorschein, während sie sonst hinter dem Aneinanderreihen fremder Scheden fast gänzlich in den Hintergrund tritt (als compilare bezeichnet er selbst im Prolog² seine Thätigkeit als Redacteur der Vitas fratrum). Dem vierten Buch hat ja eigentlich das Ganze seinen Namen zu verdanken; denkt man sich dieses eine Buch

¹ Vitas 209. ² Vitas 4.

hinweg, verliert der Titel *Vitas fratrum* seine Berechtigung. Diesem vierten Buch also stellt Gérard eine eigene Einleitung voran, die fast das ganze erste Kapitel ausfüllt.¹ Diese Einleitung schildert das Ideal des Predigerordens, wie Gérard es sich vorstellt. Durch die wiederholte starke Betonung von „*fratres primitivi*“, „*fratres tunc temporis*“ ist hinlänglich angedeutet, daß wir es hier nicht so fast mit einer historischen Skizze als vielmehr in erster Linie mit einer catonischen Kritik der zeitgenössischen Ordensbrüder zu thun haben; ist ja, wie wir hörten, der Zweck des ganzen Opus, daß „*pudeat eos (fratres) suae negligentiae et torporis.*“² Daß Gérard seine Leser nicht zum Studium (gar der Philosophie!) mahnt, dürfen wir bei ihm schon zum vorhinein voraussetzen. In der That erfahren wir eine Unzahl von unbedeutenden Dingen, die Gérard am Herzen liegen, und die er demgemäß von den „*fratres primitivi*“ zu erzählen weiß; unter anderem sogar, daß ein ungenannter Bruder „*abstinenciam vinum non bibendo aliquando per octo dies pertraxit*“,³ worüber ein englischer Temperenzler heute gewiß lächeln würde. Vom Studium aber nicht eine Silbe. Oder doch: Am Ende der Einleitung, unmittelbar, bevor er wieder beginnt, Anekdotchen an Anekdotchen zu reihen, da erzählt Gérard als *pièce de résistance*: „. . . in quibus (nämlich *fratribus primitivis*) *spiritus sanctus supplebat ex interiori unccione, quod eis extra deerat ex sciencia acquisita; nam multi multos converterunt ad penitenciam solum cum textu septem canonicarum, quas cum ewangelio beati Matthei beatus Dominicus frequenter fratribus inponebat.*“ Der fromme Leser mochte daraus ersehen, daß 1. bei den „*fratres primitivi*“ (womöglich bei Dominikus selbst) die „*sciencia acquisita*“ nicht sonderlich stark vertreten gewesen sei, und daß 2. die *septem canonicæ* (des hl. Paulus) zusammen mit dem Evangelium Matthäi allein die Handbibliothek des Predigerbruders zur Genüge repräsentierten! Daß die erste Behauptung unrichtig wäre, hat bereits P. Denifle aus einem anderen Anlasse mit der ganzen Schärfe wissenschaftlicher Methode gegenüber Pauli und Kaumer dargethan, und ich verweise auf diese Ausführungen.⁴ Was das zweite betrifft, so hat Gérard damit gerade das Gegenteil von dem gesagt, was der Predigerorden von jeher hochgehalten hat und auch zu seiner Zeit noch hochhielt; doch hierauf kommen wir noch zu sprechen. — Dem Geschmack Gérards mag ungefähr entsprechen haben, was die *Vitas fratrum* von Ägydius

¹ *Vitas* 148—150. ² *Vitas* 2. ³ *Vitas* 150.

⁴ Archiv f. Lit. u. Kirchengesch. I. 192 f., Anm. 7.

Hispanus erzählen, der sich früher mit Nekromantik beschäftigt hatte, später aber sich bekehrte und es bis zum Provinzial der spanischen Provinz brachte:¹ „. . . neminem offendens, maioribus in omnibus acquiescens, semper aut orans aut legens (was er las, ist in den folgenden Zeilen gesagt) aut docens aut meditans, studium minus utile pro modico reputans, licet esset magne litterature, vitas patrum et sanctorum audiebat et referebat libenter;“ letztere Bemerkung soll natürlich ein Hieb gegen die „operam dantes philosophicis“ oder „fidei questionibus“ sein. — Doch, mag man sagen, es ist ja doch ganz passend, wenn man es als Muster hinstellt, nach Ägydius' Vorgehen fromme Legenden zu lesen, wenn man einmal, wie dieser, magne literature ist. Das ist jedoch nicht Gérards Meinung. Der Kompilator unserer Vitas fratrum tritt mit offenen Worten dafür ein, daß man überhaupt nicht zu studieren brauche, sondern sich — notabene als Dominikaner! — ganz und ausschließlicly dem Gebet hingeben könne „postposito studio“. Und die Einwendung, daß der Predigerorden denn doch der Predigt und nicht der Beschaulichkeit halber eingesetzt sei und somit das Studium als Grundbedingung voraussetze, wird mit der Bemerkung abgethan, daß Gott eventuell auf übernatürlichem Wege ersetze, was der Mensch — notabene aus pflichtvergessener Nachlässigkeit — zu erwerben versäumt hat. Das ist die Tendenz des im l. IV. cap. 5 in den zwei ersten Paragraphen Erzählten. Hören wir jetzt, wie Gérard dies einkleidet.

Da lebte ein Bruder „magne vite et fame“, ein Deutscher, der eine besondere Andacht zu den fünf Wunden des Herrn trug. Er erzählte später selbst (sic!), Christus sei ihm erschienen „dans de singulis vulneribus suis bibere miram dulcedinem“. Derselbe Bruder hatte auch eine Weise, die sel. Jungfrau Maria zu verehren, die den heutigen ästhetischen Begriffen sehr wenig entsprechen will. „Idem frater consueverat venerari beatam virginem, cor eius, quo in Christum credidit et ipsum amavit (Herz-Mariä-Andacht also im dreizehnten Jahrhundert), uterum, quo eum portavit, ubera, quibus eum lactavit, manus eius tornatiles, quibus ei servivit, et pectus eius, in quo recubuit, virtutum omnium apotecam specialiter venerans, ad singula faciens frequenter singulas venias cum totidem ave Maria, adaptando illi virtutes, quibus meruit fieri mater Dei, scilicet fidem, humilitatem, caritatem, castitatem, benignitatem et pacienciam“ etc.

¹ Über ihn vgl. Reicherts Note p. 154.

Diesem Bruder erschien einst an einem Samstag die Gottesmutter und gofs ihm fühlbar (sensibilter) alle Tugenden ein, um die er gefleht hatte; jedenfalls hat er selbst das erzählt, sonst hätte man es ja nicht wissen können. „Frater igitur“, heifst es weiter, „postposito studio vacans oracioni mira dulcedine continue fruebatur.“ In einem andern Orden hätte dieser Bruder nun wohl als vollendetes Muster aller Vollkommenheit gegolten; die Predigerbrüder dachten anders. Nach dem angeführten Citat schließt sich unmittelbar an: „Quod advertentes fratres accusabant eum frequenter (vermutlich im „Capitulum culparum“ hauptsächlich), quod se inutilem ordini reddebat non studens.“ Wer nicht studiert, ist kein taugliches Mitglied des Predigerordens: das war zum Glück von jeher die Überzeugung derer, die eine richtige Auffassung von Zweck und Begriff des Ordens besaßen. „Tunc frater rogavit Deum,¹ quod partem illius dulcedinis in scienciam commutaret, qua ad eius honorem utilis fieret animabus“, welch letzteres er offenbar bisher, dem Zweck des Ordens entgegen, noch nicht gewesen war. „Exaudivit igitur illum Dominus et infudit ei scienciam, quam prius non noverat, et modo Teutonice et Latine predicat graciose, magno eciam consilio pollens.“

Inwieweit die Sache historisch ist, geht uns hier weiter nicht an. Es sei nur bemerkt, dafs der Bruder, von dem die Rede ist, nicht mit Namen genannt, sondern nur als frater quidam Teutonicus magne vite et fame bezeichnet wird;² vermutlich war er somit zur Zeit der Abfassung unserer Vitas fratrum noch am Leben, ebenso wie Thomas von Aquin, dessen Jugendgeschichte p. 201 kurz skizziert wird, und der nur durch „frater quidam valde nobilis de partibus Romanis“ und durch „factus est magister in theologia et excellentis sciencie et ordinis magna columpna“ charakterisiert erscheint (a. a. O.). An Albert den Grofsen, auf den die Wendung „Teutonicus magne vite et fame“ führen könnte, ist nicht zu denken; denn die Andeutung am Schlufs der Erzählung „modo Teutonice et Latine predicat graciose, magno eciam consilio pollens“ hätte bei Albert doch wohl durch ein „sciencie excellentis“ oder etwas Ähnliches ergänzt werden müssen. Was aber das „infudit ei scienciam“ anbelangt, so läfst sich die Verwandtschaft mit der Albertuslegende nicht in Abrede stellen. Auch Albert soll in seiner Jugend beschränkten

¹ Das im Text stehende eum ist Druckfehler für Deum, versichert mich der Herausgeber.

² Schon im 13. Jahrhundert haben sich die Abschreiber den Kopf darüber zerbrochen, Gérards Bericht auf diesen oder jenen zu deuten.

Geistes gewesen sein und wegen der beim Studium sich ergebenden unüberwindlichen Schwierigkeiten daran gedacht haben, heimlich den Orden zu verlassen; als er aber diesen Entschluß auszuführen im Begriffe stand, sei ihm die Gottesmutter erschienen und habe ihm das bisher ihm mangelnde Wissen übernatürlich eingegossen. Bekanntlich ist kein wahres Wort daran, daß Albert schwach begabt gewesen sei; es manifestiert sich eben in dieser Geschichte ebenso wie in dem Bericht von unserm „frater quidam Teutonicus magne vite et fame“ jener Zug des gewöhnlichen, ungebildeten Menschen aus dem Volke, alles das, was ihn in Erstaunen setzt, auf übernatürliche Einwirkung zurückzuführen, sei es auf eine himmlische oder auf eine dämonische. Albert dem Großen ist sowohl dieses wie jenes widerfahren, und vielleicht hat fromme Einfalt die nachweisbar erst spät auftauchende Erzählung von der Muttergottesvision eigens zu dem Zweck ersonnen, um den Verdacht der Magie, in dem Albert bekanntlich stand, zu paralisieren und zugleich zu übertrumpfen.

Für unseren anonymen „frater Teutonicus magne vite et fame“ ist übrigens hier für unseren Zweck der historische Thatbestand irrelevant. Für uns bleibt die Hauptsache, daß in einem für den ganzen Predigerorden bestimmten Erbauungsbuche eine Geschichte Aufnahme finden konnte, nach welcher ein Bruder, der „posthabito studio“ seine Pflicht als Dominikaner versäumt, durch Gott selbst auf übernatürlichem Wege zu einem tauglichen Mitglied des Ordens gemacht werden soll. Über die bona fides des einfältigen Bruders verlieren wir kein Wort; wir betonen nur das Faktum „posthabito studio“ und „non studens“, wie Gérard schreibt. Und es handelt sich dabei nicht etwa um die böse „Philosophie“, sondern um das wissenschaftliche Studium überhaupt, auch das theologische also mitinbegriffen.

Gérard vertritt somit, ebenso wie auch jene Brüder, welche dem General Humbert die von uns besprochenen Geschichten einsandten, eine dem Studium feindselige Richtung und legt auf die Ascese einseitig den Nachdruck. Freilich glaubt er damit dem Zweck des Ordens zu dienen und die Predigt erst recht zu fördern.¹ —

¹ Er ist damit nur der Ausläufer einer jener Richtungen, die schon im 12. Jahrhundert deutlich geschieden hervortreten; cf. Mandonnet in der Revue Thomiste IV (1896) 22: „Par rapport à l'étude et à l'enseignement de la philosophie, ou, comme on disait ailleurs, des arts libéraux, quatre courants se partagent l'activité du XII^e siècle. — Nous sommes en présence d'abord d'un courant extrême que nous pouvons qualifier d'ascétique. Non seulement il se tient à l'écart de l'étude de la

Zum Glück für den Orden dachten die meisten Brüder anders und bethätigten ein besseres Verständnis für die Bedürfnisse ihrer Zeit als der legendenkompilierende Provinzial der Toulouser Ordensprovinz.

Wir sahen soeben, welch energische Opposition jener frater quidam Teutonicus, der sich um das Studium nicht kümmern wollte, bei seinen Mitbrüdern fand. „. . . Quod advertentes fratres accusabant eum frequenter, quod se inutilem ordini reddebat, non studens.“¹ Und sie hörten nicht früher auf, als bis der säumige Bruder endlich es für gut fand nachzugeben.

Ob dieser zu einseitigem Mysticismus neigende Bruder oder ob seine Gegner die berufenen Vertreter des Geistes des heiligen Dominikus waren, kann nach Denifles grundlegenden Untersuchungen nicht mehr zweifelhaft sein.

„Die Pflege der Wissenschaften im Dominikanerorden“, schreibt dieser gründliche Kenner, „ist dem Umstande zu verdanken, daß er der Predigerorden ist, gestiftet, um durch die Predigt für das Seelenheil anderer zu sorgen und die Häresie zu bekämpfen. Gerade deshalb finden wir, daß sich der Orden von allen früheren Orden hierin ebenso unterschied, wie in seinem Zwecke und in seiner Organisation, und daß die Studien keineswegs wie bei den Franziskanern eine etwas spätere Zuthat waren, was

philosophie, mais encore il déclare une guerre implacable aux études profanes et à ceux qui s'y livrent. Il voit surtout le côté négatif de l'oeuvre des dialecticiens, c'est-à-dire le danger qu'ils font courir à la foi par leurs tentatives d'interprétation scientifique des vérités révélées. D'ailleurs, comme les ascètes et beaucoup de mystiques de tous les temps, ceux de cette époque, si remarquables d'ailleurs à d'autres titres, ont une défiance et une antipathie innées à l'égard de l'ordre rationnel. Cette direction est suivie, quoique avec une intensité diverse, par les nouveaux établissements monastiques et leurs chefs; elle va de saint Pierre Damien par saint Bernard et saint Norbert à Joachim de Flore. Elle a son centre d'action dans les réformes de Fonte Avelana et de Cîteaux, dans les fondations de la Chartreuse et de Prémontré.“ Nach einer Bemerkung über eine gemäßigtere platonisierende und augustinisierende Mystik (Lanfranc, St. Anselm u. a.) heißt es weiter: „A l'opposite de ces deux directions et en lutte avec elle, se trouve le parti serré et formidable des dialecticiens . . . Cette direction notablement interrompue au commencement du XIII^e siècle sera reprise et conduite à un succès définitive par Albert le Grand, Saint Thomas d'Aquin et leur école.“ Eine weitere, mit dieser verwandte Richtung zeigt Mandonnet schließlichs im Kreise von Clugny und Hirschau.

¹ Vitas 161.

man nach den meisten bisherigen Geschichtsbüchern schliesen müßte, sondern dafs sie ein wesentliches Element im ursprünglichen Plane bildeten.“¹

Dann weist Denifle nach, dafs der Dominikanerorden, als „dem Stamme der Regularkanoniker“ angehörig, „allerdings bereits im Beginne eine Tradition in betreff der Studien hinter sich“ hatte.² Dann fährt er fort:

„War aber jene theologische Bildung, welche man im 12. und 13. Jahrhundert in den Klosterschulen genofs, auch genügend für den Dominikaner? Dem hl. Dominikus schien dies nicht der Fall zu sein, er stellte eben seinen Genossen eine Aufgabe, die bisher kein Orden seinen Mitgliedern zu lösen gegeben hatte. . . . Kurz, es mußten Bestimmungen über das Studienwesen des Ordens erlassen werden. Aber woher diese Bestimmungen nehmen? . . . Vor dem Dominikanerorden existierte im Abendlande kein einziger Orden, in dessen Regeln oder Konstitutionen eine eigentliche Gesetzgebung über die Pflege der Studien enthalten wäre; die Orden als solche und kraft ihrer ursprünglichen Konstitution legten noch nicht ein besonderes Augenmerk auf die Studien, noch weniger regelten sie dieselben durch Statuten.“³

„In der Ordensgeschichte ist der Predigerorden der erste Orden, welcher mittels Gesetze die Studien geregelt und gefördert hat. Diese Thatsache wurde bereits um die Mitte des 13. Jahrhunderts erkannt. General Humbert untersucht in seiner *Expositio super Regulam S. Augustini* die Gründe, weshalb der hl. Dominikus die Regel des hl. Augustin erwählt hatte, und er führt als letzten an, dafs es bei Stiftung des neuen Predigerordens auch notwendig war, einige neue Statuten zu schaffen, z. B. über das Studium; Dominikus habe also eine Regel gewählt, welche mit solchen Statuten nicht im Widerspruch stand. Und in seiner Auslegung der Konstitutionen gibt Humbert dem Predigerorden zumal wegen des Studiums den Vorzug vor den früheren Orden und behauptet geradezu, dafs derselbe zuerst das Studium mit dem Ordensleben verbunden habe.⁴ Dieser Ausspruch ist wahr in dem Sinne, dafs der Predigerorden zuerst als Orden ein Hauptaugenmerk auf die Studien gerichtet und die Pflege derselben als wesentliches Element in seiner Gesetzgebung vorgeschrieben hat.“⁵

¹ Archiv f. Litt. u. Kirchengesch. I. (1895) 184.

² A. a. O. 185 f. ³ A. a. O. 186 f.

⁴ Die Belege siehe bei Denifle a. a. O.

⁵ A. a. O. 186 ff.

Nach einigen historischen Angaben, wie diese eminent wissenschaftliche Richtung des Predigerordens praktisch zum Ausdruck kam, fährt Denifes Darstellung fort:

„Fragen wir nun aber, welchen Zweck das Studium der Predigerbrüder verfolgen sollte, so klären uns darüber die (von Denife a. a. O. 191 ff. publizierten) Konstitutionen vom Jahre 1228 auf, indem sie sagen, das Studium müsse in den Dienst des Seeleneifers treten. Es wurde keineswegs als Zweck des Ordens angesehen, wohl aber als ein äußerst notwendiges, mithin unentbehrliches Mittel, um den Hauptzweck des Ordens zu erreichen („studium non est finis ordinis, sed summe necessarium est ad fines predictos, scil. ad predicationem et animarum salutem operandam, quia sine studio neutrum possemus“, Humbert). Zunächst folgte daraus, daß im Orden vor allem die theologische Wissenschaft Pflege fand. . . . Es ergibt sich ferner aus der Grundbestimmung, das Studium müsse in den Dienst des Seeleneifers treten, daß es selbst eine Art Gottesdienst wurde, welcher neben dem eigentlichen Gottesdienst sein Recht behauptet. Wir begreifen deshalb die bis dahin in der Ordensgeschichte ganz unerhörte Vorschrift: ‚Alle Horen sollen in der Kirche kurz und succinct also gebetet werden, daß die Brüder die Andacht nicht verlieren und das Studium nicht den geringsten Schaden leide.‘ Und wie der hl. Dominikus schon von seinen ersten Brüdern verlangte, dieselben möchten ihre Zeit nur dem Studium, dem Gebete und der Predigt weihen und sich in nichts Häusliches mischen, so wurde nun als Konstitution festgesetzt, daß diejenigen, welche zum Predigtamt oder zum Studium deputiert sind, mit nichts Weltlichem beschäftigt würden, damit sie ihr Amt um so besser ausübten. Ja bereits die Novizen solle man aufmerksam machen, wie sie einst dem Studium ergeben sein müßten, so daß sie bei Tag und bei Nacht, zu Hause oder auf der Reise immer etwas läsen oder betrachteten, und, was sie lesen, dem Gedächtnis einprägten u. s. w. Studium und Predigt wurden als die Hauptmittel angesehen, um den Zweck, Seelen zu gewinnen, zu erreichen; ihretwegen durften deshalb Dispensen eintreten, die Visitatoren hatten die Pflicht, hinsichtlich des Studiums und der Predigt ein wachsames Auge auf die Brüder zu richten; um des Studiums willen konnte manchmal sogar das tägliche capitulum culparum ausbleiben und die Nachtruhe gestört werden.“¹

¹ A. a. O. 190 ff.

Diese wenigen Andeutungen, bezüglich deren näherer Darlegung ich auf Denifles meisterhafte Ausführung nochmals nachdrücklich verweise, werden genügen, um den Leser zu überzeugen, daß Gérard und seine Gesinnungsgenossen sich mit ihrer einseitig ascetischen Stellungnahme gegen Wissenschaft und Bildung im schnurgeraden Gegensatz zum Geiste und zur ganzen Tradition des Predigerordens befanden. Das Ideal, wie es ihnen vorschwebte, mochte der Richtung eines Teiles der ersten Franziskaner und deren spiritualistischer Tendenz entsprechen; dem Predigerorden war ein anderer Weg vorgezeichnet.

Nichtsdestoweniger sieht man sogar in den *Vitas fratrum* an einzelnen, freilich wenig zahlreichen Stellen den Eifer durchschimmern, den die *fratres primitivi* für das Studium hatten.

Bezeichnenderweise wird nur einem einzigen Bruder, der seine wissenschaftliche Ausbildung im Orden genossen hatte, im Vorübergehen nachgerühmt, daß er „*factus est magister in theologia et excellentis sciencie et ordinis magna columpna*“ sei: es ist Thomas von Aquin, dessen Name nicht genannt ist, aber leicht erraten werden konnte.¹

Alles andere, was in den *Vitas* an Studium anklingt, ist an die Person oder den Namen Jordanis' geknüpft. Der gewaltige Mann hatte eben auf Gérard und die anderen Brüder einen so nachhaltigen Eindruck hervorgebracht, daß man mit treuer Liebe auch die geringste Äußerung, die im Munde der Seinen noch fortlebte, der Nachwelt überlieferte: und wir sind sehr dankbar auch für diese kleineren Gaben.

Denifle spricht, wie wir oben sahen, davon, daß im Predigerorden auch das Studium eine Art Gottesdienst sei und neben dem eigentlichen Gottesdienst sein „Recht behaupte“. Wie genau er damit den Geist der *fratres primitivi* charakterisiert hat, zeigt eine Äußerung Jordanis'. Als dieser einst nach seiner Ordensregel gefragt wurde, gab er zur Antwort: „*Regulam fratrum predicatorum*“; und auf die weitere Frage, worin diese bestehe: „*Hec est eorum regula: honeste vivere, discere et docere; que tria petit David a Deo dicens: Bonitatem et disciplinam et scientiam doce me.*“² Deutlicher kann man wohl nicht sein!

Ein andermal fragte ein Bruder den Magister Jordanis, „*utrum utilius sibi foret oracionibus insistere vel scripturarum se studiis occupare*“ („*scripturarum*“ natürlich; ein anderes Studium ist bei Gérard für einen Predigerbruder undenkbar und

¹ *Vitas* 201. ² *Vitas* 188.

verdient Prügel, wie wir oben sahen!). Jordanis gab die Entscheidung: „Quid est melius, semper bibere aut semper comedere? Utique sicut ista convenit alternatim fieri, sic et ista.“¹ Also wieder eine Parallelisierung des Studiums mit dem Gebete; beide sind nach Jordanis dem Predigerbruder so wesentlich wie Speise und Trank.

Die beiden eben aufgeführten Äußerungen des seligen Meisters stehen im letzten Kapitel der das dritte Buch der *Vitas fratrum* bildenden Jordanisbiographie. In diesem Kapitel hat Gérard eine Anzahl von Anekdoten über Jordanis zusammengestellt, die in den früheren Kapiteln nicht hatten untergebracht werden können. Charakteristisch für Gérard ist nun wieder, daß beide so wichtigen Äußerungen Jordanis' hier ganz nebensächlich als § 3 und § 26 (das ganze Kapitel hat nur 27 Paragraphen!) eingeschaltet sind, während an der Spitze des Kapitels (§ 1) ein Geschichtchen steht, das zugleich einen leisen Hieb gegen die Bildung enthält und somit Gérard ausnehmend gut gefallen haben muß. Ich schreibe es her: „Laycus quidam interrogavit Magistrum Jordanem dicens: Magister, valet tantum pater noster in ore nostro, qui sumus laici et ignoramus virtutem eius, sicut in ore clericorum, qui sciunt, quid dicunt? — Respondit Magister: Tantum valet sicut lapis preciosus tantum valet in manu illius, qui ignorat virtutem eius, sicut in manu illius, qui scit virtutem eius.“²

Daß Jordanis vor dem Studium eine ganz andere Hochschätzung gehabt als Gérard, hätte dieser schon aus dem einzigen Umstand entnehmen können, daß unter Jordanis ein ungeheurer Zuzug von Studenten der Universitätsstädte Paris, Bologna, Padua u. s. w. in den Orden stattfand; hätten Gérards studienfeindliche Anschauungen in der Stiftung des hl. Dominikus geherrscht, dann würden sich die vielen *artistae* u. s. w. wohl kaum dazu verstanden haben, sich dem Orden anzuschließen.

Gérard weiß sich die großen Erfolge Jordanis' auch nur durch ascetische Gründe zurechtzulegen. Der Sachverhalt ist der: Jordanis wurde einmal gefragt, „cur artiste frequenter ordinem intrarent et theologi et decretiste (die Hörer des Kirchenrechts) tardius“. Er gab zur Antwort: „Facilius inebriantur bono vino rustici, qui aquam consueverunt bibere, quam nobiles vel cives, qui vina fortiora non reputant, quia in usu habent. Artiste quidem tota ebdomada aquam Aristotelis et aliorum philosophorum bibunt; unde cum in sermone dominice vel festi verba Christi

¹ *Vitas* 146. ² *Vitas* 137.

vel suorum hauserint, statim inebriati vino spiritus sancti capiuntur, et non tantum sua sed et se ipsos Deo donant. Isti autem theologi frequenter audiunt talia, et ideo contigit eis sicut rustico sacristae, qui ex frequenti transitu ante altare irreverenter se habet, et ad illud dorsum vertit frequenter, extraneis inclinantibus reverenter.“¹ Warum aber diese zahlreichen Artisten in den Orden traten, oder besser, was gerade sie veranlaßte, Dominikaner und nicht Franziskaner oder Karthäuser oder sonst etwas zu werden, das verschweigt Gérard. Für die Beurteilung der Vitas fratrum ist dieser Punkt sehr wichtig. Im vierten Buche der Vitas, „de progressu ordinis“ überschrieben, handeln sechs Kapitel² „de causis inducentibus ad ordinis ingressum“; als solche causae werden dann genannt: „de consideratione vane leticie“ (c. 8), „ex consideratione sanctitatis fratrum“ (c. 9), „ex virtute verbi Dei“ (c. 10), „ex consideratione penarum presencium vel futurarum“ (c. 11), „ex speciali revelacione sibi facta“ (c. 12) und endlich „ex speciali devocione et inspiracione beate Marie“ (c. 13). Die oben erwähnten zahlreichen Studenten der artes liberales und der Philosophie mußten demnach alle durch eine der genannten Ursachen zum Eintritt in den Predigerorden veranlaßt worden sein; nach Gérards Vitas wenigstens wären wir zu dieser Konsequenz genötigt. Nun haben wir aber einen vorurteilsloseren Zeugen als Gérard, einen Zeugen, der dem Compiler der Vitas fratrum nicht nur geistig ganz bedeutend überlegen ist, sondern die Lage der Dinge im ganzen Orden vermöge seiner hohen Stellung auch viel genauer kennen mußte als der Provinzial der südfranzösischen Provinz. Kein geringerer als der Ordensgeneral Humbert von Romans selbst, den wir oben bereits auch als Asceten kennen gelernt haben, belehrt uns, wie einseitig Gérards Darstellung ist. In der „Expositio super Constitutiones fratrum praedicatorum“ lesen wir unter anderem: „Studium multa bona contulit et confert ordini. Primum est praerogativa quaedam excellentiae respectu aliorum ordinum.³ . . . Aliud est acquisitio bonarum personarum. Multae enim bonae personae, propter amorem, quem habent ad scientiam, nunquam intrassent nec adhuc intrarent Ordinem, nisi fuisset apud nos studium; nec qui minus sufficientes intrant, fierent ita bonae personae sine studio.“⁴ Und in der „Expositio super regulam B. Augustini“ stellt Humbert dieselbe Behauptung auf und begründet sie aus

¹ Vitas 141. ² p. 168—190.

³ Vgl. darüber oben p. 34.

⁴ Humberti Opp. de Vita regulari ed. Berthier, Romae 1889, II. 28.

der Schrift: „Et ideo multum curandum est volentibus construere bonam religionem de talibus, exemplo primitivae ecclesiae, de qua dicit Apostolus Eph. 4: Et ipse quosdam quidem dedit apostolos, quosdam vero prophetas, alios vero evangelistas, alios vero pastores et doctores in aedificationem corporis Christi. — Ecce qualis materia!“¹ Das ist eine ganz andere Sprache als jene Gérards!

Ja die Beschäftigung mit allen Zweigen der Wissenschaft, auch den profanen, war im Orden eine so lebhaft, daß das Generalkapitel vom Jahre 1228 sich veranlaßt sah, die theologischen Studien zu betonen und für die anderen gewisse Normen aufzustellen: „In libris gentilium et philosophorum non studeant, etsi ad horam inspiciant. Seculares sciencias non addiscant, nec eciam artes, quas liberales vocant, nisi aliquando circa aliquos magister ordinis vel capitulum generale voluerit dispensare; sed tantum libros theologicos tam iuvenes quam alii legant.“² Da man Gesetze nur macht, wenn eine Veranlassung vorliegt, so ergibt sich aus dieser Bestimmung des Generalkapitels, daß vor 1228 die „libri gentilium et philosophorum“ (an die Araber zu denken!) ebenso wie die „artes liberales“ von den Predigerbrüdern mit einem solchen Eifer gepflegt wurden, daß man es für gut fand, eine Vorschrift aus dem Schatze monastischer Tradition³ in die Konstitutionen des Predigerordens herüberzunehmen. Wenn man sich an die kirchlichen Verbote erinnert, welche Aristoteles, d. h. den arabischen Aristoteles, von kirchlicher Seite damals traf, so wird man es zu schätzen wissen, daß die Philosophie nicht, analog der damaligen hyperstrengen Richtung in der Kirche, ganz untersagt wird. Wie die Ausführung dieser Konstitution in der Wirklichkeit aussah, mag man aus den vielbändigen Aristoteles-Kommentaren des Albertus Magnus und Thomas von Aquin ersehen; und wie der ascetisch angehauchte Ordensgeneral Humbert die Sache sich zurechtlegt, mag er selbst sagen: „Quaeritur interdum de libris philosophicis et studio in illis quid expediat apud fratres? — Respondeo: Quidam fratres sunt omnino inepti ad proficiendum in illis; quidam vero sunt apti ad proficiendum in illis in aliquo, sed non multum; quidam vero sunt, ex quorum aptitudine magna ad ista speratur magnus profectus et fructus circa divinam scripturam. Primis (den ganz Dummen) nullatenus est permittendum quod studeant

¹ A. a. O. I. 433. ² Dist. II. no. 28, bei Denifle p. 222.

³ Cf. Denifle 191 Anm. 1.

⁴ Cf. Werner, Thomas von Aquin I. 567 ff.; Denifle, Chartular. I. passim.

in talibus; secundis (den mittelmäßigen Köpfen) est concedendum aliquid, sed cum discretione et raro; tertiis vero (den Begabten, deren es zum Glück damals im Predigerorden sehr viele gab, wie selbst die „Vitas fratrum“ erzählen) laxandae sunt habenae circa studium huiusmodi.“¹

So wertvoll uns auch viele Nachrichten der Vitas fratrum im übrigen sind, in seinen Anschauungen über das Studium, besonders auch das der Philosophie, darf Gérard weder als Interpret des Geistes des hl. Dominikus noch als zuverlässiger Berichterstatter über die „fratres primitivi“ gelten. Mit Recht mögen manche besser erleuchtete Brüder auf ihn das Wort Humberts bezogen haben: „. . . Proinde timendum est illis, qui studere non curant, et illis, quorum negligentia perit studium: quia sicut haec (nämlich die von Humbert an Ort und Stelle ausführlich erörterten Vorteile) et alia bona multa obvenerunt Ordini cum studio, ita pereunte studio recedent, et erunt isti causa periclitationis Ordinis.“²

Demgemäß hat denn auch derjenige, welcher der berufenste Repräsentant des Dominikanergeistes genannt werden muß, und welchem gewiß auch nicht etwa ein Mangel an Frömmigkeit nachgesagt werden kann, in entschiedener Weise gegen die oben gezeichneten studienfeindlichen Gesinnungen Stellung genommen.

In der II. II. der Summa theol. hat Thomas von Aquin einen eigenen Artikel³ über das Problem „utrum sit instituenda aliqua religio ad studendum“. Da es in jener Zeit keinen andern Orden gab, dem man hätte nachsagen können, er sei für das Studium gegründet, so muß genannter Artikel, wie viele andere gegen Ende der II. II., auf den Predigerorden bezogen werden; übrigens sagt dies Thomas selbst deutlich genug, wenn er im corpus articuli erklärt: „. . . Secundo necessarium est studium literarum religiosis institutis ad praedicandum,“ d. h. den Predigerbrüdern.

Bei Thomas findet sich auch der Einwurf, den wir oben⁴ aus Gérards Munde kennen gelernt haben: das Studium sei Teufelswerk. Im 2. Argument gegen die These heißt es nämlich: „. . . unde et Hieronymus dicit (super Epist. ad Titum cap. 1): ‚Antequam diaboli instinctu studia in religione fierent, et diceretur in populis: Ego sum Pauli, ego Apollo, ego Cephae‘ etc.

¹ Opp. Humberti ed. Berthier I. 435.

² A. a. O. II. 29. ³ Qu. 188. a. 5. ⁴ S. 27.

— Ergo videtur quod nulla religio debeat institui ad studendum.“ Würdevoll fertigt Thomas dies ab: „Hieronymus non loquitur ibi de studiis literarum, sed de studiis dissensionum, quae per haereticos et schismaticos intraverunt in religionem Christianam.“ Man sieht, auf wie kindische Gründe sich diese Parteinahme gegen das „studium literarum“ stützte! —

Ja gerade derselbe Hieronymus, der vorgeblich das Studium als „instinctu diaboli“ in das Ordensleben eingeführt bezeichnet, muß dem hl. Thomas die Waffe liefern, mit der ein zweiter, gleichfalls¹ von Gérard vertretener Einwand gegen das Studium zurückgeschlagen wird: „Nec obstat,“ betont das corpus articuli, „quod apostoli absque studio literarum ad praedicandum (wieder deutliche Anspielung auf den Predigerorden!) sunt missi; quia, ut Hieronymus dicit in epistula ad Paulinum, „quicquid aliis exercitatio et quotidiana in lege Dei meditatio tribuere solet, hoc illis Spiritus sanctus suggerebat.“ Der Predigerbruder darf also, nach Thomas, nicht darauf rechnen, daß der hl. Geist auf übernatürlichem Wege eingreife; sondern im Gegenteil muß er sich selbst auf dem gewöhnlichen Wege das zu erwerben suchen, was den Aposteln wegen besonderer Umstände auf übernatürliche Weise zu teil ward.

Ich bitte den geehrten Leser, freundlichst den ganzen genannten Artikel der Summa nachzusehen; er ist für die geschichtliche Erkenntnis der Auffassung des gelehrten Studienwesens im Predigerorden von größter Bedeutung.

Gérards „Vitas fratrum“ sind also, wie wir zu zeigen versuchten, von nicht zu verachtender Bedeutung für die Geschichte der Wissenschaft des dreizehnten Jahrhunderts; denn sie stellen den dunklen Hintergrund dar, auf dem sich hell und klar das liebe, freundliche Bild abheben sollte, das Mandonnet² treffend also charakterisiert:

„L'ordre des Prêcheurs, en se constituant sur le principe essentiel de société doctrinale et scolaire, avait posé le principe logique de sa suprématie intellectuelle au XIII^e siècle. Avec ses maisons formant un réseau de plus en plus serré à la surface de l'Europe, et dont chacune est obligatoirement une école publique; avec les degrés hiérarchisés de son enseignement et sa centralisation administrative, l'ordre devait inévitablement constituer, à bref délai, la première puissance intellectuelle du temps.“

¹ Siehe oben S. 29 ff.

² Revue Thomiste IV (1896) 36.



DIE GRENZEN DER STAATSGEWALT, MIT BESONDERER RÜCKSICHT AUF DAS STAATLICHE STRAFRECHT.

Von Fr. RAYMUND ZASTIERA Ord. Praed.

Doktor der Rechte.

Unter die Gefahren, welche die menschliche Gesellschaft heute besonders bedrohen, ist zweifellos die sog. Staatsomnipotenz — StatolatRIA — zu zählen, welche auf altheidnischen Anschauungen beruhend auch in unserer Zeit mit dem Abfallen vom positiven Christentume wieder das Grunddogma der herrschenden Staatslehre geworden ist.

Nach der vorzüglich auf der hegelianischen Philosophie beruhenden modernen Staatsdoktrin ist der Staat durchaus absolut; er ist die einzige und letzte Quelle und Regel des Guten und Schlechten, Gerechten und Ungerechten, der oberste einzige Herr alles Rechtes, der keiner wie immer gearteten höheren Macht untersteht, und für den es keine höhere sittliche Norm gibt; er ist daher auch sein eigener Zweck, d. h. der Zweck des Staates ist nicht etwa das Gemeinwohl, sondern vielmehr die Existenz des Staates selbst und seine Vervollkommnung. Der auf diesen Principien beruhende moderne Staat erkennt daher auch nicht an, daß es Lebensgebiete geben könne, die seiner Machtbefugnis entrückt wären; für ihn gibt es kein unantastbares Recht; sowohl die originären Genossenschaften, wie die Familie, Kirche und Berufsstände, als auch alle wie immer gearteten gewillkürten Privatvereinigungen der Menschen haben nur insoweit ein Recht zu bestehen, als der Staat es erlaubt und anordnet; er will alles in allem sein, alle Gebiete des socialen und Privatlebens seiner bureaukratischen Regelung und Bevormundung unterwerfen; die Gesetze nehmen in erschreckender Zahl zu und werden unaufhörlich geändert; der Staat beschäftigt sich mit allem, und was nicht ausdrücklich erlaubt oder befohlen ist, gilt so gut als strafwürdig; die Menschen werden zu Maschinen und die daraus sich ergebende Schwäche des Staates und wachsende Unselbständigkeit seiner Mitglieder zeigt sich handgreiflich darin, daß auch das Kleinlichste befohlen werden muß, weil nichts mehr frei und natürlich von innen herausgedeiht, d. h. gedeihen darf. Was ein solcher moderner Staat in die Hand nimmt, leidet unter dem Fluche des plumpen und

blinden Mechanismus und der Übertreibung. Macht man z. B., sagt treffend P. A. M. Weiss,¹ auf das Überhandnehmen von müßigen Landstreichern aufmerksam, so ist es schon nicht mehr ratsam, einen weiteren Spaziergang zu machen, wenn man nicht abends schon im Arbeitshause sitzen will.

Die heillosen Folgen dieser Staatsdoktrin treten uns in allen modernen Staaten mehr oder weniger entgegen, ganz besonders aber in jenen, in welchen wie in Frankreich, Italien, Ungarn u. s. w. die destruktiven Gesellschaftselemente den größten Einfluß auf die Leitung des Staates gewonnen haben und unter dem tönenden Schlagworte der Freiheit eine bisher unerhörte, ebenso gewalthätige wie revolutionäre Willkürherrschaft ausüben.

Allein die geschilderte unbegrenzte und absolute Stellung und Kompetenz der Staatsgewalt widerstreitet den Principien des positiven Christentums wie auch der natürlichen Vernunft; denn es gibt natürliche Grenzen der Staatsgewalt, so wie es auch Rechte gibt, die nicht nur ebenso heilig, sondern noch heiliger sind als die des Staates, und die der Staat nicht verletzen darf, sondern zu schützen verpflichtet ist. —

Die von den christlichen Staatslehrern gewöhnlich angeführten Beschränkungen der Staatsgewalt lassen sich auf zwei Grundprincipien zurückführen, welche schon in der Definition des hl. Thomas: „*lex humana est quaedam rationis ordinatio ad bonum commune . . .*“ klar hervortreten und welche der hl. Thomas auch sonst noch an vielen Orten hervorhebt, nämlich: „*non est lex contra legem Divinam vel legem naturae*“ und „*non est lex nisi ad bonum commune*.“ Diesbezüglich sagt der englische Lehrer in der *Summa theologica* unter anderem: „*Est primo de ratione legis humanae quod sit derivata a lege naturae, ut ex dictis patet, — secundo est de ratione legis humanae, quod ordinetur ad bonum commune civitatis*“ (I. II. qu. 95 art. 4). „*Lux humana est aliquid ordinatum ad finem, qui finis est utilitas hominum, et est quaedam regula et mensura regulata quadam superiori mensura, nempe lege Divina et naturali*“ (I. II. qu. 95 art. 3). Diese zwei Principien, auf welche der hl. Thomas seine Staatslehre aufgebaut hat, und auf denen die christliche Staatslehre beruht, enthalten nun allerdings einerseits die unverrückbaren rechtlichen Grenzen der staatlichen Kompetenz, aber sie sind andererseits auch die natürliche und unentbehrliche Grundlage und Stütze der staatlichen Auktorität. Indem daher die modernen Staaten diese Grundsätze verleugnen, haben sie

¹ Apologie des Christentums IV.

sich wohl allerdings von den ihnen unbequemen, in der natürlichen bzw. göttlichen Ordnung gegründeten Schranken freigemacht, aber andererseits damit auch das rechtliche Fundament ihrer Auktorität untergraben und beseitigt. —

Wir wollen nunmehr diese beiden Principien im einzelnen kurz betrachten. Was zunächst das Naturgesetz anbelangt, so lehrt uns sowohl die geoffenbarte Religion wie die natürliche Vernunft, daß es allgemeine natürliche Rechtssätze gibt, welche für alle Menschen ohne Ausnahme bindend sind, und die auch für die menschlichen Auktoritäten in ihrer gesetzgeberischen Thätigkeit maßgebend sein müssen. Diese natürlichen Rechtsnormen sind nur ein Teil der natürlich-sittlichen Ordnung, welche ihre nächste und unmittelbare Norm in der vernünftigen Natur des Menschen, die höchste und absolute Norm aber in der göttlichen Wesenheit besitzt. Diese in der göttlichen Wesenheit von Ewigkeit her ideal präformierte sittliche Norm ist das sog. ewige Gesetz, welches den Menschen teils durch die natürliche Vernunft (Naturgesetz), teils durch die positive Offenbarung (*lex divina*) promulgiert ist.

Da die Menschen an und für sich wesentlich einander gleich sind, so ist jede menschliche Auktorität eine relative und setzt daher eine höhere absolute Rechtsquelle voraus, aus der sie ihre Bevollmächtigung zur Rechtssetzung ableitet. Diese höhere Rechtsquelle aber kann keine andere sein als die in letzter Instanz in der göttlichen Wesenheit gegründete natürlich-sittliche Ordnung. Hieraus ergibt sich notwendig, daß das positive menschliche Gesetz das Naturrecht voraussetzt und lediglich dazu bestimmt sein kann, die allgemeinen naturrechtlichen Normen auf die partikulären Verhältnisse in der Societät, sei es *per modum conclusionum*, oder *per modum determinationis*,¹ anzuwenden; daraus ergibt sich aber auch weiters, daß das positive menschliche Gesetz nur innerhalb der vom natürlichen oder vom positiven göttlichen Gesetze gezogenen Schranken bestehen kann, und daß es in dem Momente aufhört, Gesetzeskraft zu haben, in welchem es diese Grenzen formaliter überschreitet und sich in Widerspruch mit dem ewigen Gesetze setzt, soweit letzteres durch die natürliche Sittenordnung oder die positive Offenbarung promulgiert erscheint.

Diesbezüglich sagt der hl. Thomas: „*lex aeterna est ratio gubernationis rerum prima et originalis in Deo sicut in principio universitatis existens*“ (I. II qu. 91. art. 3 ad 2). „*Lex*

¹ Siehe Thomas, Sum. theol. I. II. qu. 95 art. 2 corp.

aeterna, licet nobis sit ignota secundum quod est in mente Divina, innotescit tamen nobis aliquo modo vel per rationem naturalem, vel per aliquam revolutionem superadditam“ (I. II. qu. 19 art. 4 ad 3).

„Lex naturalis est participatio legis aeternae in creatura rationali, est lumen rationis, quo discernimus, quid sit bonum et quid sit malum“ (I. II. qu. 91 art. 2 corp.)

„Lex humana in tantum habet rationem legis, in quantum est secundum rationem rectam et secundum hoc manifestum est, quod a lege aeterna derivatur. In quantum vero a ratione recedit, sic dicitur lex iniqua; et sic non habet rationem legis, sed magis violentiae cujusdam“ (I. II. qu. 93 art. 3 ad 2). Nam „ea quae sunt juris humani, non possunt derogare juri naturali vel juri Divino“ (II. II. qu. 66 art. 7 und III qu. 68 art. X ad 2). „Lex scripta, sicut non dat robur juri naturali, ita nec potest ejus robur minuere vel auferre, quia nec voluntas hominis potest immutare naturam. Et ideo, si scriptura legis contineat aliquid contra jus naturale, injusta est nec habet vim obligandi. Ibi enim jus positivum locum habet, ubi quantum ad jus naturale nihil differt, utrum sic vel aliter fiat. Et ideo nec tales scripturae leges dicuntur, sed potius legis corruptiones“ (II. II. qu. 60 art. 5 ad 1).¹

¹ Diese Grundsätze hat der hl. Thomas noch an vielen anderen Orten der Summa theologica betont, so z. B. „In omnibus moventibus ordinatis oportet quod virtus secundi moventis derivetur a virtute moventis primi. Cum ergo lex aeterna sit ratio gubernationis in supremo gubernante, necesse est, quod omnes rationes gubernationis quae sunt in inferioribus gubernantibus, a lege aeterna deriventur. Hujusmodi autem rationes inferiorum gubernantium sunt quaecumque aliae leges praeter aeternam. Omnes leges in quantum participant de ratione recta, in quantum derivantur a lege aeterna et propter hoc Augustinus dicit (de lib. arb. 1—6), quod in temporali lege nihil est justum ac legitimum, quod non ex lege aeterna homines sibi derivaverint“ (I. II. qu. 93 art. 3 corp.). — „In omnibus causis ordinatis effectus plus dependet a causa prima quam a causa secunda, quia causa secunda non agit, nisi in virtute primae causae. Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanae, habet ex lege aeterna. Unde manifestum est, quod multo magis dependet bonitas voluntatis humanae a lege aeterna quam a ratione humana et ubi deficit humana ratio oportet ad rationem aeternam recurrere“ (I. II. qu. 19 art. 4 corp.). — „Voluntas humana ex communi condito potest aliquid facere justum in his quae secundum se non habent aliquam repugnantiam ad naturalem justitiam; et in his habet locum jus positivum. Unde Philosophus dicit (Ethic. V—7), quod legale justum est, quo ex quidem nihil differt sic vel aliter, quando autem ponitur, differt. Sed si aliquid de se repugnantiam habeat ad jus naturale, non potest voluntate humana fieri justum, puta si statuatur, quod liceat furari vel adulterium committere. Unde dicitur „Vae qui condunt leges

Fragen wir nun, welches im besonderen diese natürlichen Rechtsgesetze seien, so ist die Antwort in der vernünftigen Natur des Menschen gegeben. „Ad legem naturae pertinent ea“, sagt der hl. Thomas in I. II. qu. 94 art. 2, 3 und 4, „ad quae homo naturaliter inclinatur, inter quae homini proprium est, ut inclinatur ad agendum secundum rationem, et hoc est agere secundum virtutem.“ Das Naturrecht ist somit nichts anderes, als der Inbegriff jener Rechte und Pflichten, welche aus den natürlichen Rechtsverhältnissen, d. h. aus jenen natürlichen Beziehungen entspringen, in denen der Mensch kraft seiner vernünftigen Natur 1. zu Gott, 2. zum Nächsten, 3. zu sich selbst und 4. zu den übrigen Geschöpfen steht. Die Staatsgewalt setzt sich daher in Widerspruch mit dem Naturgesetze, sobald sie in eine dieser natürlichen Beziehungen des Menschen formaliter störend eingreift oder dieselben zu vernichten sucht.

Aus dem ersten Punkte, dem Verhältnisse des Menschen zu Gott, ergeben sich somit die Beschränkungen der Staatsgewalt in Hinsicht auf die Religion überhaupt und auf die geoffenbarte Wahrheit und die Kirche insbesondere.

Der zweite Punkt betrifft vor allem das Verhältnis des Staates zur Familie, und in dieser Hinsicht handelt der Staat insbesondere dann gegen das Naturrecht, wenn er in die natürlichen Rechte und Pflichten zwischen Eltern und Kindern gewalthätig eingreift und mit Mißachtung der elterlichen Auktorität sich direkte Rechte gegenüber den noch heranwachsenden Kindern anmaßt, wie dies vielfach im modernen Schulwesen und ganz besonders in der neueren Strafgesetzgebung geschieht, auf welch letzteren Punkt als den eigentlichen Gegenstand dieses Aufsatzes wir später zurückkommen werden. —

In Hinsicht auf den dritten Punkt hat sich die Staatsgewalt von allen nicht unumgänglich notwendigen Beschränkungen

iniquas“ (II. II. qu. 57 art. 2 ad 2). — „Non ratio humana est secundum se regula rerum, sed principia ei naturaliter indita“ (I. II. qu. 91 art. 3 ad 2). — „Lex debet praecipere quoad actus, qui sunt boni ex genere et prohibere quoad actus malos ex genere“ (I. II. qu. 92 art. 2 corp.). „Sunt enim quaedam praecepta quia bona et prohibita quia mala; quaedam vero bona quia praecepta et mala quia prohibita“ (II. II. qu. 57 art. 2 ad 3). — „Dicendum, quod sicut Augustinus dicit (de lib. arb. I—5), non videtur esse lex, quae justa non fuerit; unde in quantum habet de iustitia, intantum habet de virtute legis. In rebus autem humanis dicitur aliquid esse justum, ex eo quod est rectum secundum regulam rationis. Rationis autem prima regula est lex naturae. Unde omnis lex humanitas posita intantum habet de ratione legis, in quantum a lege naturae derivatur. Si vero in aliquo a lege naturali discordet, jam non erit lex, sed legis corruptio“ (I. II. qu. 95 art. 2 corp.). —

der natürlichen Personenrechte und von dem Eingreifen in jenen persönlichen Freiheitskreis des Individuums zu enthalten, dessen der Einzelne bedarf, um ungehindert nach seinem zeitlichen und ewigen Heile streben zu können, und diesbezüglich würde der Staat das Naturgesetz insbesondere dann schwer verletzen, wenn er den Einzelnen direkt der Gefahr einer unsittlichen Handlung aussetzt¹ oder etwa gar zu einer solchen verpflichten wollte.

In Bezug auf den vierten Punkt endlich hat sich der Staat von allen jenen Verfügungen zu enthalten, durch welche es dem Einzelnen unmöglich gemacht würde, die geschaffenen Dinge ihrer natürlichen Bestimmung gemäß in geordneter Weise als Mittel zur Erreichung seines Endzieles zu benützen, wie dies mitunter besonders in den modernen Forst-, Jagd-, und Wassergesetzen geschieht, wenn dieselben mehr das Privatinteresse oder Privatvergnügen als das *bonum commune* im Auge haben. Hierüber hat sich der hl. Thomas in II. II. qu. 66 art. 2 corp. und art. 7 corp. ebenso deutlich wie scharf ausgesprochen. —

Was nun den zweiten die Staatsgewalt beschränkenden Grundsatz: „*non est lex nisi ad bonum commune*“ betrifft, so ist derselbe eine unbedingte Forderung der *justitia legalis*, welche definiert wird als „*virtus quae commune bonum intuetur et procurat, ut debitum est toti communitati ab unaquaque parte*“ und die somit darin besteht, daß ein jeder in seiner gesellschaftlichen Stellung, d. h. sei er Staatsoberhaupt oder Unterthan, dasjenige leiste, was er dem allgemeinen Besten schuldet.²

Der Zweck der Vereinigung der einzelnen Menschen und Familien zur staatlichen Gesellschaft kann kein anderer sein

¹ Die monströsen Zustände, welche in dieser Hinsicht im staatlichen und religiösen Leben des alten Heidentumes bestanden, sind bekannt. Unsere modernen Staaten machen sich dieses Verbrechen gegen das Naturgesetz unter anderem z. B. besonders durch die leichtfertige und massenhafte Einschließung von Kindern und jungen Personen in die Unzuchtshöhlen der Gemeinschaftsarreste und Gefängnisse, durch die Duldung und Beförderung von unsittlichen Darstellungen in Theatern, Schauläden etc. etc. schuldig. Aufsehen erregte selbst in unserer Zeit noch der Beschluß des socialistischen Pariser Gemeinderates im Frühjahr 1895, mit welchem der Oberarzt Bourneville, welcher in der Kinderverwahranstalt Bicetre an den daselbst eingeschlossenen Kindern ununterbrochen in großem Maße unzuchtige, meist widernatürliche Experimente vornahm, dafür belobt und ihm die Fortsetzung dieser „wissenschaftlich wertvollen Untersuchungen“ gestattet wurde.

² v. hierüber S. Thomas: „*justitia legalis ordinat immediate actus omnium virtutum, in bonum commune*“ I. II. qu. 58 art. 6 und 7 corp.

als ein wahres Gut für alle, also ein *bonum commune*; die staatliche Auktorität hat aber lediglich das Recht, die Thätigkeit der Mitglieder auf den gemeinsamen Zweck zu richten und kann daher lediglich in dieser Richtung einen Zwang ausüben. Der Staatszweck liegt daher keineswegs in der politischen Ordnung, d. h. nicht in dem, was der Staat thut, um seine Existenz, seine Einheit und Wirksamkeit zu erhalten, was ja alles nur Mittel zum Zwecke sein kann, sondern in der bürgerlichen Ordnung, d. h. in dem Besten der Gesamtheit der Gesellschaftsmitglieder.¹ — Diese *salus publica* aber ist nichts anderes als ein solcher Zustand, in welchem ein jeder Staatsbürger, gegen Eingriffe in die ihm zustehenden natürlichen Personenrechte nach Thunlichkeit geschützt, ungehindert und in möglichst vollkommener Weise seinen berechtigten Interessen materieller oder ideeller Natur nachgehen und so in Unterordnung unter sein letztes und ewiges Ziel seine zeitliche Wohlfahrt erstreben kann.²

¹ v. diesbezüglich P. Pesch S. J. „Freiwirtschaft oder Wirtschaftsordnung“ in den Stimmen aus M. Laach, 1895—9.

² „Omnis lex“, sagt der hl. Thomas in I. II. qu. 96 art. 6 corp. „ordinatur ad commune hominum salutem et intantum attinet vim et rationem legis; secundum vero quod ab hoc deficit, virtutem obligandi non habet.“ Welche Wichtigkeit der englische Lehrer diesem Grundsatz beifügt, ergibt sich aus den überaus zahlreichen Stellen besonders der *Summa theologica*, in welchen er denselben ausdrücklich hervorhebt, so z. B. „Sicut nihil constat firmiter secundum rationem speculativam nisi per resolutionem ad prima principia indemonstrabilia, ita firmiter nihil constat per rationem practicam nisi per ordinationem ad ultimum finem, qui est bonum commune. Quod autem hoc modo ratione constat, legis rationem habet“ (I. II. qu. 90 art. 2 a ad 3). „Lex proprie primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune“ (I. II. qu. 90 art. 3 corp.). „Cum lex sit regula humanorum actuum, quorum ultimus finis est beatitudo communis, necesse est eam semper ad bonum commune ordinari, unde oportet, cum lex maxime dicatur secundum ordinem ad bonum commune, quod quodcumque aliud praecceptum de particulari opere non habeat rationem legis, nisi secundum ordinem ad bonum commune, et ideo omnis lex ad bonum commune ordinatur“ (I. II. qu. 90 art. 2 corp.).

„Leges positae humanitus vel sunt justae vel injustae, . . . dicuntur autem leges justae et ex fine, quando scilicet ordinatur ad bonum commune, et ex auctore, quando scilicet lex lata non excedit potestatem ferentis, et ex forma, quando scilicet secundum aequalitatem proportionis imponuntur subditis onera in ordine ad bonum commune . . . Injustae autem sunt leges dupliciter: uno modo per contrarietatem ad bonum humanum ex contrario praedictis, vel ex fine, sicut cum aliquis praesidens leges imponit onerosas subditis non pertinentes ad utilitatem communem, sed magis ad propriam cupiditatem vel gloriam, vel etiam ex auctore, sicut cum aliquis legem fert ultra sibi commissam potestatem, vel etiam ex forma, puta cum inaequaliter onera multitudini dis-

II.

Die aus den angeführten Grundprincipien auf allen Gebieten des socialen Lebens für die staatliche Kompetenz sich ergebenden Schranken im einzelnen zu betrachten, ist im Rahmen dieses Aufsatzes selbstverständlich nicht möglich. Wir wollen uns daher hier auf ein specielles Gebiet beschränken, welches gerade für unsere Zeit von höchster Wichtigkeit erscheint, nämlich auf das staatliche Strafrecht und zwar ganz besonders in Hinsicht auf die sog. strafrechtliche Altersgrenze, d. h. die strafrechtliche Behandlung von Kindern.

Leider wurde von seiten der katholischen Moralisten, von denen doch sonst nicht wenige sich große Verdienste um die christliche Staatslehre erworben haben, gerade dem modernen Strafrechte bisher verhältnismäßig nur eine sehr geringe Aufmerksamkeit gewidmet und dieses wichtige Gebiet fast gänzlich der unumschränkten Herrschaft der rationalistischen Doktrinen überlassen, was umso mehr zu bedauern ist, als ja die moderne Strafrechtspflege eine solche Gestaltung und Ausdehnung angenommen hat, daß sie auf das heutige Volksleben einen sehr intensiven, und wie die Verhältnisse liegen, notwendigerweise überaus unheilvollen Einfluß ausübt, und so für die religiöse wie für die bürgerliche Gesellschaft enorme Gefahren in sich birgt. Es ist doch z. B. wahrlich keine gleichgültige Sache, wenn auf der einen Seite von der modernen Strafgesetzgebung die schwersten und gemeingefährlichsten Delikte, wie Gotteslästerungen, schwere Unzuchtsverbrechen, Wucher, Betrug und Untreueungen im Großen u. s. w., entweder ganz strafflos gelassen oder doch nur höchst milde, etwa mit bequemen Freiheitsstrafen oder Geldbußen verfolgt werden, während andererseits, wie es heute in den sog. Kulturstaaten in immer wachsendem Maße geschieht, jährlich hunderttausende von Kindern selbst noch im

pensantur, et hujusmodi magis sunt violentiae quam leges“ (I. II. qu. 96 art. 4 corp.). „*Lex humana ordinatur ad bonum commune*“ (I. II. qu. 96 art. 3 corp.). „*Primo ad legem pertinet, ut ordinetur ad bonum commune sicut ad finem, secundum quod attenditur perfectio legis*“ (I. II. qu. 92 art. 5 corp.). „*Lex dicitur directiva in ordine ad bonum commune*“ (I. II. qu. 93 art. 1 ad 1.). „*Rectitudo legis dicitur in ordine ad utilitatem communem*“ (I. II. qu. 97 art. 1 ad 3.). „*Cum praecepta legis ordinentur ad bonum commune, necesse est, quod praecepta legis diversificentur secundum diversos modos communitatis*“ (I. II. qu. 100 art. 2 corp.). „*Praecepta legis ordinantur ad bonum commune*“ (I. II. qu. 100 art. 11 ad 3.). „*Ad legem pertinet ordinare in bonum commune*“ (II. II. qu. 58 art. 5 corp.). „*Lex ordinatur ad bonum publicum*“ (III. qu. 70 art. 2 ad 2.).

zartesten Alter unter gänzlicher Mifsachtung der elterlichen Auktorität wegen der geringfügigsten kindlichen Fehltritte kriminalrechtlich behandelt und durch Einschließung in die als moralische Pesthöhlen bekannten diversen Arreste und Gefängnisse den scheußlichsten Lastern schutzlos preisgegeben und für ihr ganzes Leben zu Grunde gerichtet werden.

Bei Anwendung der besprochenen Principien des Naturrechtes und des *bonum commune* auf diese specielle Frage ergibt sich, daß das staatliche Strafrecht wie überhaupt, so ganz besonders hinsichtlich der Kinder beschränkt ist:

1. durch die natürliche Kompetenz der Familie und deren Stellvertreter, worunter besonders auch die Schule zu verstehen ist,

2. auf das Gebiet der von der Rechtsordnung gebotenen Notwendigkeit, und

3. durch die Beschaffenheit, bezw. in gewisser Hinsicht durch die relative Ungereimtheit der dem Staate zur Verfügung stehenden Strafmittel, welche drei Beschränkungen wir im folgenden kurz besprechen wollen.

Um jedoch Mißverständnissen vorzubeugen, muß bemerkt werden, daß hier die sogenannte Zurechnungsfähigkeit,¹ welche ja lediglich die selbstverständliche Voraussetzung für jede Bestrafung bildet, nicht in Betracht gezogen wird. Es soll vielmehr hier eben gezeigt werden, daß diese Zurechnungsfähigkeit, resp. das, was die verschiedenen Doktrinäre und Strafgesetze unter diesem überaus bestrittenen Begriffe verstehen, keineswegs der einzige Bestimmungsgrund für die strafrechtliche Altersgrenze sein kann, wie dies die moderne Strafrechtslehre behauptet, sondern daß diesbezüglich noch weit engere und wichtigere Schranken bestehen.

Was nun zunächst die Familie anbelangt, so ist dieselbe zwar eine natürliche Institution und ein notwendiges Postulat der natürlich-sittlichen Ordnung, allein sowie der Mensch im gefallenem Zustande überhaupt erfahrungsgemäß nur mit Hilfe der übernatürlichen Offenbarung zur vollen und ungetrübten Erkenntnis und Befolgung der natürlich-sittlichen Gesetze gelangt, so hat auch die Familie die ihr von Natur aus bestimmte Stellung nur

¹ Das Strafgesetzbuch für das deutsche Reich (§ 56) und ihm folgend der österreichische Entwurf vom Jahre 1889 (§ 63) bedienen sich der zweideutigen und praktisch überaus bedenklichen Umschreibung: „die zur Erkenntnis der Strafbarkeit der That erforderliche Einsicht.“ Womöglich noch vager ist die bezügliche Definition des Code pénal und anderer Strafgesetze.

bei den christlichen Völkern erlangt und erhalten. Es ist daher nicht zu verwundern, daß, sowie im heidnischen Altertume der natürliche Charakter der Familie vielfach verzerrt und unterdrückt war, so auch in neuerer Zeit, seitdem die liberale Wissenschaft und die Leiter sämtlicher Staaten als solche sich mehr oder weniger von den Gesetzen des positiven Christentumes zu befreien suchen und befreit haben, die Selbständigkeit und die Kompetenz, ja sogar die Existenz der Familie selbst in immer wachsendem Maße angegriffen und vernichtet wird. Die aus dem unnatürlichen Übergewichte des altheidnischen Staates gegenüber der Familie entstandenen Übelstände im häuslichen und öffentlichen Leben der heidnischen Völker treten auch heute mehr und mehr wieder zu Tage, und die Forderung Platos, daß die Kinder nicht Eigentum der Eltern, sondern des Staates seien und vom Staate allein erzogen werden sollten, ist von den modernen Staatsdoktrinen und ihren äußersten und konsequenten Ausläufern, dem Socialismus und Kommunismus, neuerlich zum Dogma erhoben worden.

Dem gegenüber erscheint es als eine besonders wichtige Pflicht speciell der katholischen Moralisten, die Rechte der Familie unentwegt und rücksichtslos zu verteidigen und keinen der Angreifer auf die Integrität derselben, die im heutigen öffentlichen Leben, mitunter leider sogar auch auf anscheinend konservativer Seite, an der Tagesordnung sind, ungerügt und ohne Protest vorübergehen zu lassen. „Wenn es nicht gelingt,“ sagt treffend P. A. M. Weifs¹, „die Überzeugung allgemein zu machen, daß das Heil der Gesellschaft vor allem an der Heilung und Heiligung der Familie liegt, so ist es kaum der Mühe wert, über die Lösung der socialen Frage ein Wort zu verlieren.“

Die Familie ist die erste und ursprüngliche Gesellschaft, die natürlichste aller Vereinigungen unter den Menschen, etwas für sich und selbständig Bestehendes; sie ist da vor dem Staate und kann auch ohne den Staat bestehen, nicht aber umgekehrt. Sie ist nicht etwa bloß ein Teil des Staates, sondern dessen Grundlage²; sie ist vom Staate nicht etwa bloß quantitativ unterschieden, wie z. B. eine kleine Gemeinde von einer großen Stadt, sondern spezifisch; denn sie ist nicht direkt auf das öffentliche Wohl, sondern auf das Privatwohl gerichtet und befindet sich daher auch außerhalb der sogenannten direkten Macht-

¹ Apologie des Christentums, IV S. 733.

² v. S. Augustinus, Civ. Dei XIX—16.

sphäre des Staates, welche ausschliesslich das öffentliche Wohl, d. h. lediglich die notwendigen Bedingungen für das Privatwohl der einzelnen, zum Gegenstande hat.¹

Lediglich insoferne der Bestand und die Unversehrtheit der Familie auch eine Bedeutung für das Staatsleben, d. h. für das bonum commune und das öffentliche Recht hat, fällt die Familie in die sogenannte indirekte Machtsphäre des Staates, jedoch nicht formaliter, sondern nur materiell und mittelbar. Die Staatsgewalt hat daher lediglich das Recht und die Pflicht, mit den auf die Familie sich beziehenden rechtlichen Fragen sich insoweit zu beschäftigen, als dieselben mit dem öffentlichen Rechte zusammenhängen, und soweit es zur Erhaltung des Gemeinwohles durchaus notwendig und unvermeidlich erscheint. —

Die wesentliche Aufgabe der Familie und das erste und wichtigste Recht der Eltern ist die Erziehung der Kinder, welche auch das Züchtigungsrecht in sich schliesst. Die Kinder sind, — und es ist unglaublich, daß man einen solchen selbstverständlichen Satz auch noch verteidigen muß, — Eigentum der Eltern und nicht des Staates, oder wie Fichte meint, der „Menschheit“. Sie gehören den Eltern von Natur aus, und nicht wie Fichte sagt, etwa bloß durch Occupation. „In rebus humanis“ lehrt der hl. Thomas in II. II. qu. 54 art. 4 corp. et ad 2, „filius est aliquid patris, quia quodammodo est pars ejus quasi aliquid ejus existens.“

Da ferner der Mensch nicht ohne weiteres kraft seines Daseins Mitglied der Gesellschaft ist, sondern nur kraft seiner freien Persönlichkeit, d. h. als denkendes, freithätiges Wesen, so ist er dem Ganzen als vollbürtiges Mitglied erst von der Zeit an verpflichtet, als er auch selbst seine eigenen Rechte dem Staate gegenüber geltend machen kann. Hieraus ergibt sich der überaus wichtige Grundsatz, daß der Staat dem Kinde gegenüber zwar Pflichten, aber noch keine direkten Rechte hat, sondern nur die Anwartschaft auf solche, und daß zwischen dem Staate und dem Kinde, solange es noch heranwächst und unter der Erziehungsgewalt der Eltern oder deren Stellvertreter sich befindet, überhaupt keine direkten Beziehungen bestehen, sondern nur vermittelt der Eltern, auf welchen Grundsatz auch der hl. Thomas in II. II. qu. 57 art. 4 ad 2 hinweist.²

¹ v. S. Thomas, II. II. qu. 57 art. 11 corp. und II. II. qu. 58 art. 7 ad 2.

² v. P. A. M. Weifs, Apologie des Christentums IV.

Kardinal Zigliara sagt diesbezüglich in seiner Summa philosophica Moralis — 46, IX: „Quia filii sunt aliquid parentum, quousque in do-

Der Staat hat daher allerdings das Recht, gegen die Eltern, wenn sie ihre Erziehungspflicht in grober Weise verletzen, insoferne hierdurch das Gemeinwohl offenbar gefährdet wird, eventuell auch Zwangsmaßregeln anzuwenden, aber er ist durchaus nicht berechtigt, wenn keine unbedingte Notwendigkeit vorliegt, ohne weiteres mit Missachtung der elterlichen Rechte und Auktorität auf die Kinder selbst zu greifen, die ja, wie gesagt, zu ihm in gar keiner unmittelbaren Beziehung stehen. Es ist daher eine Monstrosität, wenn nach mehreren modernen Polizeistrafgesetzen schulpflichtige Kinder, sei es in noch unmündigem oder bereits reiferem Alter, z. B. als Lehrlinge, wegen Schulversäumnisse mit Gefängnisstrafen belegt werden.¹ Denn eine solche Bestrafung schulscheuer Kinder ist ausschließlich Sache des den Eltern oder ihren Stellvertretern, d. h. dem Vormunde, Lehrherren oder der Schule selbst, zustehenden Züchtigungsrechtes.

Es ist, was das Strafrecht anbelangt, eine flagrante Verletzung des Naturrechtes, wenn der Staat, wie es heute allgemein üblich ist, dadurch gewaltsam in das Erziehungsrecht der Eltern eingreift, daß er entweder 1. unmündige Kinder ohne jede Notwendigkeit in geradezu frivoler Weise kriminell bestraft oder 2. den Eltern ihre Kinder im Wege der sogenannten „Zwangserziehung“ gänzlich entreißt.

Was den ersten Punkt anbelangt, so ist es das konstante Bestreben der modernen Strafgesetzgebung, der Familie sowie anderen gesellschaftlichen Organen das ihnen über ihre Mitglieder naturgemäß zustehende Specialstrafrecht bezw. Züchtigungsrecht abzunehmen und in die mechanischen Hände des

mestica societate vivunt et domesticae societatis membra constituunt sub patria potestate, ad societatem civilem per se et immediate non pertinent, sed ratione parentum, quorum est formare filios ad societatem ipsam.“

¹ So sollen z. B. nach art. 58 — II des bayrischen Polizeistrafgesetzes vom 26. Dezember 1875 schulpflichtige Kinder bei „fahrlässiger (!!!) Schulversäumnis“, wie es daselbst heißt, über Anzeige der Schulbehörde mit 3 Tagen Haft bestraft werden. In einer preussischen Stadt suchte ein Knabe an einem hohen Feiertage aus einem Pietätsgrunde bei der Polizeibehörde darum an, ihn an diesem Tage vom Besuche der staatlichen Fortbildungsschule zu dispensieren, wurde jedoch abgewiesen, und da er trotzdem die Schulstunde versäumte, polizeilich bestraft. Dieses polizeiliche Strafmandat wurde sodann über eingelegte Berufung vom kompetenten Schöffengerichte und endlich vom Landgerichte bestätigt. Es ist doch gewiß schon der Gipfel der modernen Pädagogik, ein Kind, weil es 1 oder 2 Schulstunden versäumt hat, dafür bei Tag und Nacht ohne jeden Schutz zwischen verkommene Sträflinge und Vagabunden zu sperren.

Staaats bzw. der Bureaukratie zu legen, was unsere Doktrinäre „Objektivierung der Strafe“ nennen.¹ Es ist jedoch falsch, daß durch diese Übertragung des bezüglichen Strafrechtes von den naturgemäß berufenen Organen, wie der Familie, der Schule, der Kirche etc., auf unberufene, der Sache fernestehende und ungeeignete Faktoren die Strafe selbst „objektiver“ werde oder das richtige „Maß und Ziel“ gewinne; es tritt vielmehr gerade das Gegenteil ein, es ist dies eben nichts anderes als ein verderblicher Eingriff der Staatsgewalt in ein ihr fremdes Gebiet. Es widerspricht daher durchaus dem Wesen und der Aufgabe des Staates, wenn er, wie es die moderne Strafgesetzgebung mit sich bringt, unmündige Kinder wegen unbedeutender, dem kindlichen Mutwillen oder Unverstande, dem knabenhaften Zerstörungstriebe oder kindischer Naschhaftigkeit entspringender Fehlritte der Züchtigung in der Kinderstube oder Schule entzieht und sie mit seiner ungeschlachten Hand polizeilich oder gerichtlich abstrafft und so, nachdem er sie in seinen obscönen Arresten und Gefängnissen, deren unsittlicher Charakter ja in allen Staaten der gleiche und selbst offiziell anerkannt ist, moralisch wie körperlich zu Grunde gerichtet hat, nach einigen Tagen oder Wochen, mit dem Makel der Kriminalität behaftet, ihren Familien und der Schule wieder zurückgibt und auf diese Weise jede frühere Erziehung illusorisch und jede künftige unmöglich macht. —

Noch weniger aber steht natürlich in Hinsicht auf den zweiten Punkt dem Staate das Recht zu, den Eltern ihre Kinder gänzlich zu entreißen. Wir sprechen hier von jenen Bestrebungen der modernen Strafrechtstheorien, welche unter dem Titel der Prävention der Staatsgewalt das unbedingte Recht zuschreiben, unmündige Kinder ihren Eltern nicht etwa nur im Falle der Notwendigkeit, sondern überhaupt wegen jedes noch so geringfügigen Fehlers oder aus beliebigen sonstigen Gründen gewaltsam abzunehmen und der sogenannten Zwangserziehung in seinen Zucht- oder Arbeitshäusern oder sonstigen Gefängnissen zu unterziehen, welche, mögen sie auch noch so euphemistische Namen tragen, erfahrungsgemäß eben doch nichts anderes als schändliche Korruptionsanstalten sind und stets bleiben werden.²

¹ v. hierüber Prof. v. Liszt in seiner Zeitschrift 1883 S. 18.

² Diese sogenannte Zwangserziehung wird regelmäßig, da andere geeignete Anstalten, von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen, hierfür meistens nicht vorhanden sind, sowie alle kurzzeitigen Gefängnisstrafen an Kindern in den gewöhnlichen Gefängnissen vollzogen. In Frankreich z. B. geschieht dies in den 382 Departementsgefängnissen, zu deren

Diese modernen Doktrinäre sind in den Konsequenzen, welche sie aus ihren falschen und verderblichen Principien gezogen haben, schon soweit vorgeschritten, daß es gar nicht wunder nehmen könnte, wenn sie schließlic erklären würden, daß die Kinder eigentlich überhaupt schon ihrer Natur gemäÙ nicht ins Elternhaus, sondern ins Zucht- oder Irrenhaus gehören.

Fast in allen Staaten sucht man diese Doktrinen mehr und mehr im Wege der Gesetzgebung zu verwirklichen. Hierher gehören z. B. das preussische Gesetz vom 13. März 1878, vom 27. März 1881, vom 23. Juni 1884, die österreichischen Gesetze

Charakterisierung wir die Worte des Abbé Fissiaux, seinerzeit Leiter des Kinderrettungshauses bei Marseille, hier anführen wollen: „Die Ursachen der großen Krankenzahl und Sterblichkeit im Rettungshause sind besonders verderbliche Gewohnheiten und erniedrigende Laster, welche die Kinder bei ihrer früheren Lebensweise in den Departementsgefängnissen erlernt haben, aus denen viele mit einer schmachvollen (syphilitischen) Krankheit infiziert herauskommen. Von allen Krankheitsursachen ist bei diesen Kindern die Erschöpfung durch den erlittenen widernatürlichen Mißbrauch und durch Selbstbefleckung die häufigste Von den Departementsgefängnissen ist es bekannt, daß sie Höhlen sind, in denen unsere Kinder den schmachvollsten Unordnungen und den widerlichsten Lastern preisgegeben werden; dort wird das Verbrechen theoretisch gelehrt, aber auch gleich praktisch ausgeführt. Von jenen Knaben, welche nach einem längeren Aufenthalte in diesen Gefängnissen zu uns gekommen sind, litten sogar alle an einer schrecklichen Krankheit, der traurigen Frucht scheußlichen Verkehres mit Ungeheuern.“ (Jahrbücher für Gefängniswesen, Bd. 6.)

Ähnliche entsetzliche Zustände bestehen in den modernen Gefängnissen aller Staaten, doch ist hier nicht der Raum, näher darauf einzugehen. Es gibt allerdings keinen bedeutenderen Strafrechtslehrer oder praktischen Kriminalisten der Gegenwart, der nicht in den schärfsten Worten das Verdammungsurteil über die allerwärts übliche, immer weitgreifende Schändung unzählbarer Scharen von Kindern in den modernen Polizei- und Gerichtsgefängnissen ausgesprochen hätte. So z. B. Larroque, Illing, Streng, Krohne, Hägele, Julius, Odillon, Barrot, Clay, Jagemann, Whitworth, Russel, Mittermaier, Graf Leo Thun, Lammasch, Mittelstädt, Bennecke, Suringar, Le Bon, Krafft-Ebing, Du Canes, Villermé, Grellet-Wammy, D'Alinge, David, Medem, etc. etc.

Der Verfasser dieses Aufsatzes hat als richterlicher Hilfsbeamter und später als Strafrichter bei verschiedenen Gerichtshöfen und Bezirksgerichten Österreichs diesbezüglich als Augen- und Ohrenzeuge Erfahrungen gemacht und Scenen beobachtet, die sich jeder Schilderung entziehen, bis diese heillosen Zustände ihn endlich bewogen, den Justizdienst gänzlich zu verlassen. Der Inspektor einer der größten Gerichtshofsgefängnisse Österreichs sagte vor wenigen Jahren, mit dem Stocke auf den ihm unterstehenden ausgedehnten Gefängnis-komplex hinweisend: „Es wird wohl kaum einen Ort geben, wo so viel und so entsetzliche widernatürliche Unzucht getrieben würde, wie dies hier in diesem Hause fast ununterbrochen sowohl unter den männlichen wie unter den weiblichen Häftlingen geschieht.“

vom 10. Mai 1878 und vom 24. Mai 1885, der Code pénal und das französische Gesetz vom 24. Juli 1889, das Gesetz vom 4. Mai 1886 für das Großherzogtum Baden u. a. m. Die zwei letztgenannten Gesetze gehen bereits so weit, daß sie schon den untersten politischen oder Gemeindebehörden das allgemeine Recht zuerkennen, die Kinder ihren Eltern aus ganz vagen Gründen wie z. B. „Müßigang“, „Mangel der häuslichen Zucht“ etc. oder im Falle selbst der geringsten Übertretung irgend eines Polizei- oder Strafgesetzes ohne weiteres sofort abzunehmen und auf unbestimmte Dauer zur „Besserung“ (!!!) ins Zuchthaus zu stecken, wogegen den Eltern, wie zum blutigen Hohne, lediglich ein Rekursrecht mit nicht aufschiebender Wirkung belassen wird, geradeso als ob es sich um eine Steuerabgabe oder sonstige Bagatelle handeln würde.

Es zeigt von einer hochgradigen Indolenz und Verblendung, daß jene bürgerlichen Gesellschaftsstände, welche noch einen wirklichen Einfluß auf die Gesetzgebung besitzen, zur Durchführung solcher Grundsätze ihre Hand bieten, deren überaus gefährliche Konsequenzen für die persönliche Freiheit und den Bestand der Gesellschaft selbst doch klar zu Tage liegen.

Wer wird ein „Halt“ gebieten können, wenn man einmal diesen abschüssigen Weg betreten hat? Wenn man einmal der Staatsgewalt principiell das Recht zuerkennt, den Eltern ihre unmündigen Kinder deshalb wegzunehmen und in ihren Gefängnissen zu verderben, weil die Kinder irgend einen Unfug angestellt, oder vielleicht gar auf einem Ausfluge ein paar unreife Äpfel sich angeeignet, oder um in der so sehr gerühmten Sprache einiger neuerer Strafgesetze zu sprechen, „Nahrungs- oder Genußmittel von unbedeutendem Wert oder in geringer Menge zum alsbaldigen, unmittelbaren Verbrache entwendet haben“ (so § 370 Abs. 5 des deutschen Reichsstrafgesetzbuches und § 491 des österreichischen Entwurfes von 1889!), — oder etwa manchmal nicht in, sondern hinter die Schule gehen, oder aus sonstigen beliebigen Gründen, — wer wird dann die jeweiligen Machthaber auf die Dauer daran hindern und ihnen das Recht absprechen können, dies auch dann zu thun, wenn sie die Erziehung der Kinder im Elternhause auch sonst nicht als angemessen erachten, z. B. weil dieselbe vielleicht zu „religiös“ oder zu wenig nationalchauvinistisch, oder vielleicht zu wenig konservativ, oder zu wenig liberal oder zu wenig radikal oder zu wenig freimaurerisch oder zu wenig socialistisch sei? Schon heute bieten die in dieser Hinsicht gerade in den modernsten Staaten wie Frankreich, Italien etc. herrschenden Zustände ein überaus bedenkliches Bild dar. (Fortsetzung folgt.)



DIE UNBEFLECKTE EMPFÄNGNIS DER
GOTTESMUTTER UND DER HL. THOMAS.

Von P. JOSEPHUS a LEONISSA O. M. Cap.

(Fortsetzung von Bd. X S. 195.)

V.

Mit Scotus hat (unter IV. e) die Reihe der vortridentinischen Theologen geschlossen. Er bildet den naturgemäßen Übergang zu den Zeitgenossen des hl. Thomas, unter welchen wir jetzt etwas näher Umschau halten wollen.

a) Wir beginnen mit dem hl. Bonaventura. Dem Wesen nach stimmt er ganz mit St. Thomas überein. Auch der seraphische Lehrer schließt die Erbsünde durchaus nicht von Maria aus; ja er behauptet sogar, ihre Erlösungsbebürftigkeit könne nur mit der *contractio peccati originalis* vereinbart werden. Und so mußte er geradezu, wie St. Thomas, schreiben, wie wir im Verlaufe unserer Beweisführung deutlichst sehen werden.

α) In seinem Sentenzen-Kommentar behandelt St. Bonaventura die *sanctificatio beatæ Virginis* in Lib. III, Dist. III, Pars I.¹ Von Anfang an wurde gerade die Erklärung dieses 3. Buches seitens des seraphischen Lehrers überaus hoch geschätzt, was gewiß auch seinen Ausführungen über die Heiligung Marias besonderen Wert verleiht. Die angeführte Pars I teilt sich in 2 Artikel. Der *Articulus I* handelt de *sanctificatione Virginis quoad congruentiam temporis*. Dieses Artikels *Quaestio I* lautet: *Utrum caro Virginis sanctificata fuerit ante animationem*. Dieselbe wird kurz dahin beantwortet: *Beatæ Virginis caro ante animationem non fuit sanctificata*. Für diese seine Antwort bringt St. Bonaventura dieselben Gründe vor, welche St. Thomas auf die fast gleichlautende Frage gibt (III, dist. 3, qu. 1, art. 1; S. Th. p. 3, qu. 27, art. 2; vgl. Schneider, Erwiderung auf Többe, S. 74 ff.). Von größerem Belang für unsern Zweck ist, was a. a. O. über die Feier des Festes der Empfängnis Marias gesagt wird. Eine solche Feier will der seraphische Lehrer weder durchaus loben oder billigen (*non omnino laudare — approbare*), noch auch geradezu tadeln (*simpliciter reprehendere*). In

¹ Wir citieren nach der neuen Prachtausgabe der *Opera omnia S. Bonaventurae*, Quaracchi prope Florentiam.

gewissem Sinne verteidigt er sogar dieses Fest. Er sagt nämlich: „Potest etiam esse, quod illa solemnitas potius refertur ad diem sanctificationis, quam conceptionis. Et quoniam dies conceptionis fuit certa, et dies sanctificationis incerta, ut patebit infra (Quaestio III), ideo non irrationabiliter solemnitas diei sanctificationis statui potuit in die conceptionis; nec immerito, quia quamvis conceptionis diem non oporteat celebrari, pro eo quod non fuit sanctitas in concepto, possunt tamen irreprehensibiliter gaudere sanctae animae, pro eo scilicet quod tunc inchoatum est.“ Conceptio ist dem hl. Bonaventura hier nichts anderes als der Ursprung von den Eltern her, dem Fleische nach, das was gewöhnlich *conceptio activa* genannt wird. Zum näheren Verständnis müssen wir entgegen der Meinung, welche annimmt, im Augenblick der Empfängnis selbst werde von Gott die Seele geschaffen und dem noch gestaltlosen Fötus eingegossen, wie dieselbe meist von den Neuern verfochten wird, vor Augen haben, daß die Scholastiker bis zum 17. Jahrhundert einstimmig mit Aristoteles annahmen, die vernünftige Seele werde von Gott nicht eher geschaffen und eingegossen, bis die empfangene Leibesfrucht im Mutterschoße in etwa zum Menschenleibe, mit wenigstens den meisten und wichtigsten Gliedern, entwickelt ist. Der Zeitpunkt, wann dies geschehe, schien ihnen ungewiß, darum sagt St. Bonaventura auch „dies sanctificationis incerta“, da vor der Eingießung der Seele offenbar von einer Heiligung keine Rede sein kann. Die Feier dieser Heiligung am bestimmten Tage der Empfängnis wird nun insofern gerechtfertigt, als ja schon gewissermaßen bei der Empfängnis der Mensch zu sein anfängt, nämlich der Potenz, der Möglichkeit nach. Übrigens kann auch nach dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft der genaue Zeitpunkt der Schöpfung der eigentlich menschlichen Seele im Körper des Embryo nicht bestimmt werden. Vielmehr sprechen die Thatsachen der Physiologie nur zu Gunsten der wirklichen Wesensentwicklung, nach welcher die einfache geistige Seele als substantiale Wesensform des Menschen erst auf eine Reihe von niederen Lebensprincipien folgt. (Vgl. Zigliara, *Sum. Philos. Psychol. lib. II. c. II, IX, X*; Commer, *System der Philosophie*, 2. Abtl. S. 162 f.) Der Autor begründet seine angegebene Ansicht noch näher mit folgenden Worten: „*Quis enim audiens Virginem, de qua salus totius mundi processit, conceptam, gratias Deo exsolvere negligat et omittat exultare in Deo salutari suo (Luc. 1, 47), nisi qui erga gloriosam Virginem minus devote afficitur et magis considerat praesentia quam futura, magis etiam considerat boni defectum quam fundamentum?*“

Etenim si filius regis claudus nascatur, qui sit a claudicatione processu temporis liberandus; non est de claudicatione dolendum, sed potius de natiuitate gaudendum. Per hunc modum si quis in die conceptionis ejus solemnizet, attendens magis sanctificationem futuram quam conceptionem praesentem, non videtur dignus redargui; et ideo dixi, quod tales nec vituperare audeo nec laudare. Credo tamen et confido de Virgine gloriosa, quod si quis hanc solemnitatem celebrat non ex amore novitatis, sed potius ex devotione Virginis, non credens etiam contra illud quod elici potest ex sacra Scriptura: quod benedicta Virgo devotionem ejus acceptat; et si aliquid est reprehensibile, spero, quod apud justum Judicem dignabitur excusare. Nec huic obviant dicta Bernardi. Potius enim intendit excludere errorem, ne quis credat Virginem sanctificatam in conceptione, quam erga Virginem devotionem nostram minuero, cui nullus nimis potest esse devotus; ita tamen, quod nihil credat de ea, quod sit contra veritatem et sacrae Scripturae et fidei christianae, quae omnem devotionem nostram, tam erga Deum quam erga Matrem ejus, debet praecedere.“ Zu beachten sind hier zunächst die Worte: „qui erga gloriosam Virginem minus devote afficitur et magis considerat praesentia quam futura, magis etiam considerat boni defectum quam fundamentum“; „praesentia“ ist die durch den coitus fortgepflanzte natura vitiata, welche den Mangel der Ungerichtigkeit i. e. „boni defectum“ einschließt; „futura“ ist die Heiligung der Seele, welche später eingegossen wird, und diese Heiligung ist das „fundamentum“, auf welchem das ganze Gebäude der Vollkommenheit Mariens ruht. Der Irrtum, welchen der heil. Bernardus ausschließen will, ist der, Maria sei von den Eltern her schon geheiligt worden, die conceptio activa sei bereits heilig gewesen; Hauptvertreter dieses Irrtums war Petrus Comestor. — Der seraphische Lehrer geht nun näher ein auf einen Einwurf gegen seine Ausführung: „Quod si aliquis objiciat, aliorum Sanctorum conceptiones non esse celebres propter subsequentes sanctificationes; poterit ei dici, quod alii Sancti pro malo non habebunt, si aliquis specialis honor Matri Domini tribuatur, quoniam sanctificationis ipsius magnitudo et acceleratio ceteras antecellit. Et ideo mirandum non est, si Spiritus sanctus inhabitans in cordibus fidelium, devotionem ipsorum magis erga Virginem inflammat quam erga alios Sanctos et Sanctas.“ . . . Marias Heiligung ist aber nach unseres Heiligen Ansicht durchaus nicht auf dieselbe Linie zu stellen mit der Heiligung anderer Heiligen, wie des Jeremias und des hl. Johannes des Täufers,

„sanctificationis ipsius magnitudo et acceleratio ceteras antecellit“. Schon aus diesen kurzen Worten ergibt sich, daß die Erbsünde die Person Mariens nie von Gott, dem letzten Ziel und Ende, trennte, daß die Folge der Erbsünde für ihre Person, d. i. eben die Trennung von Gott durch Mangel der heiligmachenden Gnade, nie eintrat, auch nicht auf kürzeste Zeit, sonst könnte ja von „magnitudo et acceleratio sanctificationis ipsius ceteras antecellit“ nicht geredet werden, wäre diese sanctificatio vielmehr den anderen gleichzustellen. Zudem heißt es ja auch im vorhergehend angeführten Texte „*cui (i. e. B. Virgini Mariae) nullus nimis potest esse devotus; ita tamen, quod nihil credat de ea, quod sit contra veritatem et sacrae Scripturae et fidei christianae*“. Der hl. Schrift gemäß aber haben alle, welche auf dem gewöhnlichen Wege von Adam abstammen, in Adam gesündigt, sind alle von Natur Kinder des göttlichen Zornes. Also ist auch Maria davon nicht ausgenommen. Auch in Maria ist die gefallene Adams-Natur, die *natura vitiata*, und damit das *debitum peccati originalis*; eben deshalb war bei Maria, im Gegensatze zu Christus, welcher nicht auf dem gewöhnlichen Wege von Adam abstammte, die *necessitas contrahendi peccatum originale*. Für ihre Person jedoch trat die Wirkung der Natursünde, welche in der Trennung von Gott besteht, nicht ein. Immer wieder muß betont werden, Natur und Person scharf auseinanderzuhalten. Natursünde ist die Erbsünde. Schneider hat dies in gründlicher Weise nachgewiesen im 8. Bande der Summa-Übersetzung (S. 159—196), ferner in Erwiderung auf Többe (S. 20—34), ebenso Jahrbuch, VIII. Band (S. 146—169, insbesondere vgl. S. 149 ff. α), S. 153 ff. δ), S. 161 f., S. 166 ff.). Die Erbsünde schließt ihrem Wesen nach nicht ein die Trennung von Gott, den Mangel der heiligmachenden Gnade; dieser ist die Folge der Natursünde für die Person, wenn der Natur freier Lauf gelassen wird. (Vgl. 8. Bd. der Übers. S. 191 ff.) Diese persönliche Folge macht die „*vera et propria ratio peccati*“ (Conc. Trid. sess. V, can. 5) in der Erbsünde aus. Wir schliessen dieselbe allerdings, nach dem heutigen Sprachgebrauche, stets in den Begriff der „Erbsünde“ ein.

In Quaestio II geht St. Bonaventura auf Besprechung der Heiligung der Seele über und stellt die Frage: „*Utrum anima beatæ Virginis sanctificata fuerit ante originalis peccati contractionem*.“ Seine Antwort, kurz gefaßt, lautet: „*Probabilius beatæ Virginis sanctificatio fuit post originalis contractionem*.“ Zunächst wird in der ausführlichen Antwort die, dem Wortlaute nach, entgegengesetzte Meinung vorgeführt: „*Quidam dicere voluerunt,*

in anima gloriosae Virginis gratiam sanctificationis praevenisse maculam peccati originalis. — Rationem autem hujus assignant: quia decebat animam gloriosae Virginis sanctificari excellentissime super animas aliorum Sanctorum, non solum quantum ad abundantiam sanctitatis, sed etiam quantum ad accelerationem temporis; ideo in instanti suae creationis fuit sibi gratia infusa, et in eodem instanti anima infusa est carni. Sed quia omnium mobilium mobilior est sapientia (Sap. 7, 24), et ‚nescit tarda molimina Spiritus sancti gratia‘ (S. Ambr. I in Luc. n. 15), et multo potentior est gratia quam natura; hinc est, quod effectus gratiae sanctitatis magis praevaluit in carnem quam effectus foeditatis in animam; et ideo culpam non contraxit.“

Diese Meinung wird nun näher begründet mit folgenden Worten: „Haec autem positio videtur posse fulciri multiplici congruentia, tum propter Christi praecipuum honorem, quem decebat de matre purissima fieri; tum propter Virginis praerogativam singularem, quae debuit in dignitate sanctificationis ceteros Sanctos et Sanctas praeire; tum etiam propter ordinis decorem, ut, sicut fuit persona immunis ab originali et in carne et in anima, sive in causa et in effectu, et persona utroque modo habens originale, sic esset persona media, quae quodam modo haberet et quodam modo non haberet; et ista est beata Virgo, quae mediatrix est inter nos et Christum, sicut Christus inter nos et Deum.“

Die Vertreter der Meinung, in der Seele der allerseligsten Jungfrau sei die heiligmachende Gnade dem Makel der Erbsünde zuvorgekommen, stützen ihre Ansicht auf drei Kongruenzgründe: auf die Ehre Christi, das besondere Vorrecht Marias und die Schönheit der Ordnung; letzteres insofern Maria Mittlerin zwischen uns und Christus ist, Christus aber, dem Fleische und der Seele nach, frei von der Erbsünde, wir, dem Fleische und der Seele nach, der Erbsünde unterworfen, Maria dann bloß dem Fleische nach die Erbsünde sich zuzog. Diese Meinung widerspricht durchaus nicht der Wahrheit der hl. Schrift und des christlichen Glaubens. Dies wird näher nachgewiesen: „Et hoc dicunt sonare verbum Anselmi, cum dicit, quod beata Virgo purissima fuit ‚ea puritate, qua major sub Deo nequit intelligi‘. In hoc enim notat, gradum suae puritatis inferiorem esse respectu Filii, et superiorem respectu aliorum Sanctorum. — Et ideo quasi mediam rationem hujus multiplicis congruentiae voluerunt quidam apponere, addentes insuper illud, quod non repugnat veritati sacrae Scripturae et fidei christianae. Veritati (scilicet sacrae Scripturae), inquam, non repugnat, immo potius consonat, si quis ejus mysteria

attendat. Beata enim Virgo Maria significata fuit per urnam, in qua positum fuit manna. Cum ergo urna illa prius fuerit impleta manna quam posita in arca, prius, saltem per naturam, sanctificata fuit anima beatæ Virginis quam carni unita. Fidei etiam christianæ, ut dicit positio prædicta, non repugnat, pro eo quod dicunt, ipsam Virginem ab originali peccato liberatam per gratiam quæ quidem pendeat et ortum habebat a fide et capite Christo, sicut gratiæ aliorum Sanctorum. Et iterum, licet illa gratia præveniret animæ infectionem, non tamen prævenit carnis foeditatem. Et ideo ratione illius foeditatis iuste remanserunt in Virgine poenalitates; gratia enim sanctificationis non obviat poenæ, sed culpæ. Et hinc est, quod beata Virgo poenalitibus fuit obnoxia et per Christum liberata a peccato originali, sed aliter quam alii. Nam alii post casum erecti sunt, Virgo Maria quasi in ipso casu sustentata est, ne rueret, sicut exemplum ponitur de duobus cadentibus in luto. — Et per istam viam effugiunt auctoritates et rationes, quæ contra eos adducuntur, dicentes, non concludere, quod beata Virgo habuit infectionem originalis peccati quantum ad effectum, sed quantum ad causam solum.“ Wir hatten oben gesagt, diese Meinung sei, dem Wortlaute nach, entgegengesetzt. In der That widersprechen beide Meinungen einander nicht. Die vorhin auseinandergesetzte Meinung faßt in Maria die Person ins Auge und betrachtet ihre Seele in Bezug auf Gott und den Erlöser, während die andere Meinung Maria der Natur nach nimmt und ihre Seele in Bezug auf Adam. Beide stimmen darin überein, daß Maria die Erbsünde nicht hatte in ihrer Folge für die Person, insoweit sie von Gott, dem letzten Endziele, trennt. St. Bonaventura gab der 2. Meinung den Vorzug, welche er folgendermaßen auseinandersetzt: „Aliorum vero positio est, quod sanctificatio Virginis subsecuta est originalis peccati contractionem; et hoc, quia nullus immunis fuit a culpa originalis peccati nisi solum Filius Virginis. Sicut enim dicit Apostolus ad Romanos tertio: Omnes peccaverunt et egent gloria Dei; ibi Glossa: ‚Omnes peccatores invenit gratia Christi, qui solus sine peccato venit, et omnes egent gloria Dei; id est, ut ipse liberet, qui potest; non tu, qui liberatione indiges‘. Et hoc ipsum dicit Augustinus super Joannem (tr. 41, n. 5), tractans illud verbum: Ecce Agnus Dei; ubi dicit, quod ‚solus peccata mundi potuit auferre, qui solus sine peccato venit, quia omni peccato caret‘.“

Wohl zu beachten sind die Worte: „sanctificatio Virginis subsecuta est originalis peccati contractionem

quia nullus immunis fuit a culpa originalis peccati nisi solum Filius Virginis“. Dem Fleische nach, als Tochter Adams, zog sich Maria die Erbsünde zu und war sie auch insoweit, aber auch nur insoweit, in Adam nicht frei von der Schuld der Erbsünde; denn sonst wäre sie nicht erlösungsbedürftig gewesen. Die Heiligung folgte mit der Eingießung der Seele. Christus der Herr allein ist frei von der Schuld der Erbsünde, auch in Adam, weil er auf dem gewöhnlichen Wege nicht von Adam abstammte. Maria stammte aber auf dem gewöhnlichen Wege von Adam ab; ist also in diesem Sinne Kind Adams, wie wir. — Zur näheren Begründung der 2. Meinung folgt dies: „Hic autem modus dicendi communior est et rationabilior et securior. Communior, inquam, quia fere omnes illud tenent, quod beata Virgo habuit originale, cum illud appareat ex multiplici ipsius poenaltate, quam non est dicere ipsam passam esse propter aliorum redemptionem; quam etiam non est dicere per assumptionem habuisse, sed per contractionem. — Ratioabilior etiam est, quia esse naturae praecedit esse gratiae, vel tempore vel natura; et propterea dicit Augustinus, quod ‚prius est nasci quam renasci‘; sicut prius est esse quam bene esse; prius est igitur animam uniri carni, quam gratiam Dei sibi infundi. Si ergo caro illa infecta fuit, ex sua infectione nata erat animam culpa originali inficere. Necessarium est igitur ponere, quod ante fuerit originalis culpae infectio quam sanctificatio. — Securior etiam est, quia magis consonat fidei pietati et Sanctorum auctoritati. Magis concordat Sanctorum auctoritati, pro eo quod communiter Sancti, cum de materia ista loquuntur, solum Christum excipiunt ab illa generalitate, qua dicitur: ‚Omnes peccaverunt in Adam‘ (Rom. 5, 12). Nullus autem invenitur dixisse de his quos audivimus auribus nostris, Virginem Mariam a peccato originali fuisse immunem. Pietati etiam fidei magis concordat, pro eo quod, etsi Mater habenda sit in reverentia, et magna erga ipsam habenda sit devotio, multo major tamen est habenda erga Filium, ex quo est ei omnis honor et gloria. Et ideo, quia hoc spectat ad excellentem dignitatem Christi, quod ipse est omnium Redemptor et Salvator, et quod ipse omnibus aperuit januam, et quod ipse unus pro omnibus mortuus est (2. Cor. 5, 14); nullatenus ab hac generalitate beata Virgo Maria excludenda est, ne, dum Matris excellentia ampliatur, Filii gloria minuatur: et sic Mater provocetur, quae magis vult Filium extolli et honorari quam se ipsam, utpote Creatorem quam creaturam.

Huic igitur positioni adhaerentes, propter honorem Jesu

Christi, qui in nullo praejudicat honori Matris, dum Filius Matrem incomparabiliter antecellit, teneamus, secundum quod communis opinio tenet, Virginis sanctificationem fuisse post originalis peccati contractionem.“ St. Bonaventura stimmt mit seinem Freunde, St. Thomas, durchaus überein. Der Natur nach ist Maria der Erbsünde, der Sünde der Natur, unterworfen. Maria ist Tochter Adams und hat, wie wir, die gefallene Natur; sie hat durchaus nicht die Urgerechtigkeit, d. i. die ganz vollendete menschliche Natur. (Vgl. die Erörterungen Schneiders in Bd. 8 der Übers. und in ‚Erwiderung auf Többe‘ über die Urgerechtigkeit.) Wie wir, ist Maria von Natur erlösungsbedürftig. Sie ist ganz und gar eine unseres Geschlechtes. Welch mächtiger Beweggrund zum Vertrauen auf Maria! Mit vollem Rechte und durchaus sachgemäß, ganz im Sinne des hl. Bonaventura wie des hl. Thomas, sagt Schneider (‚Erwiderung‘ S. 28): „Möchte man sich vor allem klar machen, wie weit diese Fragen, alle insgesamt, reichen und welches Unrecht man der Mutter Gottes thut, wenn man, aus reinster Willkür, sie von Adam trennt. Man trennt sie dann auch vom Erlöser und nimmt ihr die Quelle ihrer Größe. Christus mußte, sollte in ‚Gerechtigkeit und Wahrheit‘ die Menschheit erlösen, d. h. sollte nicht mit Gewalt dem Laufe des Verderbens ein Halt zugerufen werden, aus der in das Verderben verstrickten Nachkommenschaft Adams stammen, und das konnte nur geschehen, wenn diesem Verderben sein Lauf, soweit der fleischliche Ursprung es in sich einschloß, gelassen wurde bis in Maria hinein. Hier, in Maria, da wurde ‚der Jordan‘ der in die Verdammnis strömenden Vergänglichkeit durch die Gnade Christi zurückgestaut, ‚Jordanus conversus est retrorsum‘; und die Heilkraft begann hier ihre Wirksamkeit, indem sie den Fluch in Segen, den Tod in Leben, den Schmerz in Seligkeit verwandelte. Hier begann jene Heiligung Judäas, nämlich des Volkes der auserwählten Seelen, welche mit Hilfe der Sakramente das barbarische Joch der Sünde zerbrach, Israel, unserer Vernunft nämlich, durch den Glauben die alte Macht oder vielmehr eine noch höhere zurückgab, das Meer der Sünde und bösen Begierlichkeit in die Flucht schlug und aufjauchzen ließ die Berge all unserer sinnlichen und geistigen Fähigkeiten. In Maria sah das von Adam aus sich ergießende Meer des höllischen Giftes der Schlange das erste Mal die Gnade Christi — ‚und es floh, mare vidit et fugit‘. ‚Vor dem Antlitze des Herrn ward die Erde bewegt, vor dem Antlitze des Gottes Jacobs‘; das ist die Antwort, welche der Psalmist (Ps. 113) auf die Frage gibt, warum das Meer floh, die Berge jauchzten, die Fluten des

Jordans zurückflossen. Gott liefs dem Verderben der Natur den Lauf, soweit die Natur in Frage kommt; — und trotzdem fand er das Heilmittel. Dies ist das Geheimnis, welches in der Erbsünde liegt. — (A. a. O. S. 23 f.) Maria von dem aus Adam fließenden Verderben trennen, heifst sie scheiden von Christo. Beides hängt aufs innigste miteinander zusammen und kann gar nicht getrennt werden. Deshalb ist die Gnade in Maria, inwiefern ihre Person in Betracht kommt, so überaus stark, weil das Gewicht des Verderbens sie von Adam her so sehr in die Tiefe zog. In Maria leuchtet kein eigener Glanz; nur der Glanz Christi erfüllt sie und dieser erfüllt sie ganz. Maria mit Glanz ausstatten, der nicht vom Erlöser kommt, heifst die Mutter entfernen vom Sohne. . . . Am vollkommensten hat Christus seine Mutter erlöst, weil sie ihm am nächsten stand; und zwar hat er sie dadurch am vollkommensten erlöst, dafs das Verderben in sie trat, wie in alle Menschen kraft des gemeinsamen Ursprunges von Adam her, dafs aber dieses Verderben niemals, auch nicht für einen Augenblick, die Seele mit sich fortreißen konnte. ‚Getrennt war die Flamme durchaus vom Feuer‘, wie der königliche Sänger (Ps. 28) verkündet hatte; der Erlöser hatte die größte Frucht seiner erlösenden Macht erzielt. Wer da betont, dafs Maria dem gemeinsamen Verderben unterlag, . . . wer nachweist, dafs niemand ausgenommen sein konnte von dem Fluche der Erbsünde, soweit diese den Charakter der Natur-sünde trägt und sonach nicht wesentlich notwendig die Person mit sich fortreißt, der betont die Wunderkraft des Geheimnisses der unbefleckten Empfängnis ebenso wie jener, der die ganz makellose Reinheit der Person Marias hervorhebt. Der eine zeigt auf das Siegesfeld, auf welchem die Gnade in Maria ‚den Kopf der Schlange zertrat‘; der andere zeigt auf die Höhe der Kraft, mit der dies geschah; beides bedingt sich gegenseitig; von dem einen wird das andere erschlossen. Und so finden wir denn auch, dafs diese selben, welche nicht müde werden, zu beweisen, dafs die in Adam verderbte Natur in Maria ebenso eintreten mußte wie in alle übrigen bloßen Menschen, und dafs sie, nach dieser Seite hin, unter der Erbsünde war, nach der anderen Seite hin die Gnadenfülle in Maria, soweit die Person in ihr in Betracht kommt, nicht genug zu erheben wissen.“ Gleich die Quaestio I des Articulus II legt deutlichst Zeugnis davon ab, dafs, wie St. Thomas, auch St. Bonaventura zu diesen gehört. Doch zunächst noch etwas über die Quaestio III des Articulus I. Diese ist: „Utrum beata Virgo sanctificata fuerit ante nativitatem.“ Kurz lautet die Antwort: „Beata Virgo fuit

in utero et ante nativitatem sanctificata.“ Dem Wesen nach führt unser Heiliger seine Antwort so aus, wie St. Thomas in seinem Sentenzen-Kommentar a. a. O. qu. 1, a. 1, quaestiuncula 3 und S. Theol. 3, qu. 27, a. 1. Wenn hier St. Bonaventura sagt: „Si autem quaeratur, qua die vel hora sanctificata fuerit, hoc ignoratur; probabiliter tamen creditur, quod cito post infusionem animae fuerit facta infusio gratiae“, so verweisen wir auf das zur Quaestio I Gesagte. Was das cito post anlangt, so bereitet dies ebensowenig Schwierigkeit, wie das post allein in Quaestio II. Vgl. auch das in Quaestio I zu „sanctificationis ipsius magnitudo et acceleratio“ Bemerkte. Die Gnade wurde der Seele Marias so schnell eingegossen, daß ihre Person nie Gott verhasst und nie von Gott getrennt war. Vgl. das früher von Bellarmin und Scotus bezüglich Marias als filia Adae Angeführte; Schneiders ‚Erwiderung‘ siehe S. 81 ff. Zur Sache bemerkt Piazza, S. J., „Causa Iñ. Concept.“ pg. 95, n. 162 sq.: „Si forte apud quosdam Veteres invenies, B. Virginem post sui Conceptionem sanctificatam fuisse, illud ‚post‘ non te permoveat. Quia cum alia sit posterioritas temporis, alia posterioritas naturae. Conceptio sumpta pro infusione animae, etsi non praecessit ordine temporis, praecessit tamen ordine naturae Sanctificationem B. Virginis. Ut enim ait Apostolus (1. Cor. 15, 46): ‚Non prius, quod spiritale est, sed quod animale; deinde quod spiritale.‘ — Ne vero putes istam naturae prioritatem et posterioritatem inventum esse Scholasticorum, audi D. Augustinum lib. I de Genesi ad litteram cap. 20, n. 29 dicentem: ‚Creator Deus non priore tempore fecit informem materiam et eam postea formavit: formatam quippe creavit materiam. Sed, quia illud, unde fit aliquid, etsi non tempore, tamen quadam origine prius est.‘ —

Im Articulus II handelt St. Bonaventura de efficacia virtutis in hac sanctificatione.

Quaestio I: „Utrum beata Virgo per sanctificationis gratiam copiosam immunis fuit ab omni culpa actuali, tam mortali quam veniali.“ Unmittelbar zwar und dem Wortlaut nach ist in dieser Frage vom Freisein von den aktuellen Sünden die Rede; aber die nähere Antwort gibt das unzweideutigste Zeugnis ab, daß St. Bonaventura auch die Erbsünde, insoweit sie die Person von Gott trennt, durchaus von Maria ausschließt. Er sagt nämlich: „Beata Virgo Maria per sanctificationis gratiam copiosam immunis fuit ab omni culpa actuali, tam mortali quam veniali, sicut aperte dicit auctoritas Augustini. — Et hoc congruebat advocatae generis humani, ut nullum haberet peccatum,

quod ejus conscientiam remorderet. Unde audivi narrari, quod ipsa cuidam personae revelavit, quod non reprehendebat eam cor suum in omni vita sua. — Congruum etiam erat, ut beata Virgo Maria, per quam aufertur nobis opprobrium (Ps. 118, 22), vinceret diabolum, ut nec ei succumberet ad modicum. Unde de ipsa exponit tam Bernardus quam Augustinus illud Genesis tertio (v. 15): ‚Ipsa conteret caput tuum‘. Si igitur suggestio est caput diaboli, nulla suggestio ingressum habuit in mentem Virginis, et ita tam a mortali immunis fuit quam a veniali. — Congruum etiam fuit, ut illa, quae placuit Altissimo adeo, ut fieret ejus sponsa et mater Filii Dei unigeniti, sic esset immaculata mente, sicut intemerata carne.

Quoniam igitur beata virgo Maria advocata est peccatorum, gloria et corona justorum, sponsa Dei et totius Trinitatis triolium et specialissimum Filii reclinatorium; hinc est, quod speciali gratia Dei nullum in ea peccatum habuit locum.“

Unter den 4 Gründen für Marias Freisein von jeder aktuellen Schuld erwähnen wir den 1., 3. und 4. (siehe: Fundamenta in der erwähnten Quaestio I unserer Ausgabe):

„Et quod sic (i. e. quod per sanctificationis gratiam munda fuerit ab omni actuali culpa) probatur:

1. Primo per Augustinum de Natura et gratia (cap. 36, n. 42): ‚De sancta Maria Virgine nullam prorsus, cum de peccatis agitur, habere volo quaestionem. Inde enim scimus, quod ei plus gratiae sit collatum ad vincendum ex omni parte peccatum, quod meruit parere quem constat nullum habuisse peccatum‘. Si ergo vicit ex omni parte peccatum, videtur, quod immunis fuerit ab omni culpa.

3. Item, sanctificatio Virginis merito eminentior fuit quam sanctificatio beati Joannis; sed de beato Joanne Baptista legitur:

Ne levi saltem maculare vitam Famine posset.

Si igitur beatus Joannes vitavit venialia, videtur, quod beata virgo Maria omnia vitaverit peccata per gratiam sibi datam.

4. Item, de nulla anima potest dici: ‚Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te‘ (Cant. 4, 7), congruentius quam de Virgine Maria; ubi autem est macula vel culpa actualis, vel venialis vel mortalis, de eo non potest recte dici: ergo videtur, quod in Virgine Maria nulla fuerit culpa per gratiam sibi datam.“

St. Bonaventura stimmt ganz mit St. Thomas überein (vgl. z. B. S. Theol. 3, qu. 27. a. 4). Nehmen wir nun mit unsern Gegnern für einen Augenblick an, der Begriff peccatum originale schliesse auch bei den großen mittelalterlichen Theologen stets,

wie nach dem heutigen Sprachgebrauche, den Mangel der heiligmachenden Gnade ein und sei dieser geradezu entgegengesetzt. Dann gehen wir weiter und sagen mit jenen, die großen Scholastiker hätten gelehrt, Maria wäre eine Zeitlang, wenn auch kurze Zeit, mit dieser Erbsünde behaftet gewesen, also Feindin Gottes diese Zeitlang und Sklavin Satans. Sollte denn, wie St. Thomas, auch St. Bonaventura diese Überzeugung ganz vergessen haben, als die Antwort auf die gegenwärtige Quaestio I gegeben wurde? Hätte sonst so geantwortet werden können von einem nüchternen, vorurteilsfreien Denker, wie doch, wie St. Thomas, auch St. Bonaventura, hoffentlich bei unsern Gegnern selbst gilt? Könnte dann von Maria mit Recht gesagt werden, daß sie Satan besiegt und nie seine Sklavin gewesen (*vincere diabolum, ut nec ei succumberet ad modicum*), daß mit besonderer Gnade Gottes nie in ihr eine Sünde geherrscht habe (*speciali gratia Dei nullum in ea peccatum habuit locum*), daß sie vollständig die Sünde besiegt (*vixit ex omni parte peccatum*), daß sie im Vergleich zum hl. Johannes dem Täufer von allen Sünden frei war, daß in ihr keinerlei Schuld sich fand vermöge der ihr verliehenen Gnade (*videtur, quod in Virgine Maria nulla fuerit culpa, siehe ad 4*)? Wie voller Widerspruch sind da die großen Scholastiker! Wie ganz anders aber, wie leicht verständlich werden alle ihre Aussagen bezüglich der Heiligung Marias bei der Erklärung Schneiders!

Bezüglich des *fomes* teilt St. Bonaventura ebenfalls ganz die Meinung des hl. Thomas. „In prima sanctificatione beatæ Virginis *fomes* fuit consopitus (= *ligatus* bei St. Thomas), in secunda vero extinctus.“ Mit dem Dogma der U. E. ist diese Ansicht durchaus nicht unverträglich. Was unsere Mitbrüder im Orden des hl. Vaters Franziskus, die gelehrten Herausgeber der *Opera omnia* St. Bonaventuræ im Scholion zur Quaestio II, Articulus II sagen, daß das Dogma notwendig die gänzliche Auslöschung des *fomes* schon bei der ersten Heiligung fordern, will uns durchaus nicht einleuchten. Durch Schneiders Ansicht wird der hl. Bonaventura in allem ganz und gar verständlich, auch in Articulus I; da besteht durchaus kein Widerspruch mit dem Dogma. Vielmehr gerade durch die Darlegung der großen Scholastiker im engsten Anschlusse an die hh. Väter, insbesondere an den *Doctor gratiæ*, den hl. Augustinus, tritt die Bedeutung der U. E. erst recht deutlich hervor. Wir verweisen diesbezüglich auf Bd. 8 der Übers. S. 308 ff., S. 343 ff., S. 375 ff., S. 411 ff., S. 479 ff., S. 514 ff., S. 541 ff., S. 602 ff., S. 621 ff., S. 646 ff., S. 703 ff., S. 713 ff., S. 764 ff., S. 782 ff., S. 794 ff.,

S. 804 ff., S. 881 ff., S. 897 ff., sowie auf ‚Erwiderung‘ S. 50 bis 56, S. 89 ff. —

In Bezug auf die *prima sanctificatio Mariae* ist noch erwähnenswert, was der seraphische Lehrer a. a. O. Quaestio III, pg. 77, col. 2, sagt: „In prima sanctificatione data est ei potestas et facultas vitandi omne peccatum mortale; data est etiam facultas vitandi frequentiam venialium; data est etiam nihilominus facultas vitandi omne peccatum, non tantum particulariter, sed etiam universaliter. — Et in his tribus gradibus patent tres gradus sanctificationum, videlicet Joannis Baptistae, Jeremiae et Mariae. Nam prima conditio fuit Jeremiae; secunda vero Joannis; sed ista triplex Virginis Mariae, quae plus ad Filii accessit puritatem per vitae meritum.“

β) Um ja sicher und gründlich in Erklärung des hl. Bonaventura bezüglich der ersten Heiligung Marias zu Werke zu gehen und unwiderleglich nachzuweisen, daß er, wie St. Thomas, auch durchaus kein Gegner der U. E. im Sinne des Dogmas ist, gehen wir jetzt auf seine Lehre von der Erbsünde über. Gerade darin sucht Schneider die Lösung des anscheinenden Widerspruches der großen mittelalterlichen Scholastiker gegen unser Dogma. Und zwar mit vollem Rechte, wie wir auch bei St. Bonaventura sehen werden. Wie St. Thomas, Anselmus u. s. w. und selbst Scotus (siehe a. a. O. oben), setzt auch St. Bonaventura das Wesen der Erbsünde in den Mangel der Urgerechtigkeit. Der seraphische Lehrer handelt de quidditate originalis peccati im 2. Sentenzenbuch-Kommentar Dist. 30, art. 2. Da wird die Frage (Quaestio I) gestellt, *utrum peccatum originale sit concupiscentia*. Geantwortet wird, kurz ausgedrückt: *Peccatum originale est concupiscentia, prout in se claudit debitae justitiae carentiam*.

DIE NEU-THOMISTEN.

Von FR. GUNDISALV FELDNER,

Mag. S. Theol. Ord. Praed.

(Forts. von Bd. X, S. 456.)

Fragen wir endlich, wozu denn die *scientia media* eigentlich dienen soll, so kann die Antwort nur lauten: rein zu nichts. Denn der Autor selber gibt offen zu, daß die zukünftigen, freien

Handlungen das Wissen Gottes nicht aktiv determinieren und verursachen. Daraus muß aber jedermann dann mit Notwendigkeit schließen, daß Gott die freien, zukünftigen Handlungen anderswoher weiß. Es muß somit etwas anderes, als die freien zukünftigen Handlungen, Gott aktiv determinieren, diese Kenntnis Gottes verursachen. Ohne aktive Determinierung und ohne eine Ursache kann Gott die genannten Handlungen auch nicht wissen. Das Gesetz vom zureichenden Grunde gilt auch für Gott. Ferner gibt der Autor selber zu, S. 60, daß die freien zukünftigen Handlungen weder in der vergangenen, noch in der gegenwärtigen Zeit physisch in sich selber, noch auch in ihren Ursachen eine bestimmte Wahrheit haben. Die Determinierung werde ihnen erst dann zu teil, wenn sie wirklich in sich selber sind. Nun ist es aber über jeden Zweifel erhaben, daß nur dasjenige mit Gewißheit erkannt werden kann, was eine bestimmte Wahrheit besitzt. Vermutungen, Konjekturen können wir auch über das haben, was noch keine bestimmte Wahrheit in sich hat. Allein, darum handelt es sich hier nicht, sondern um die Gewißheit. Wozu brauchen wir also die *scientia media*? Wahrhaftig zu nichts, denn sie bietet Gott keine bestimmte Wahrheit. — Früher hat der Autor bekanntlich gelehrt, daß diese Handlungen keine bestimmte Wahrheit haben.

Das ist nicht richtig, antwortet uns der Autor, die freie, zukünftige Handlung wird dann eine bestimmte Wahrheit haben, wenn sie wirklich in sich ist. Ganz richtig. Aber wir müssen uns schon zu bemerken erlauben, daß diese Handlung nur dann einmal sein wird, also eine bestimmte Wahrheit gewähren wird, wenn sie zukünftig ist. Das Zukünftig-sein geht dem Wirklich-in-sich-sein voraus. Wir fragen aber nicht darum, wie Gott das erkennt, was wirklich in sich ist, sondern wie er die zukünftige Handlung weiß. Die Molinisten machen sich die Sache sehr bequem, und zwar, wie sie sagen, gestützt auf den hl. Thomas. Denn, erklären sie, die freien zukünftigen Handlungen sind Gott in seiner Ewigkeit gegenwärtig, so lautet die ausdrückliche Lehre des hl. Thomas. Gar kein Zweifel, daß die Lehre des englischen Meisters so lautet. Allein, wir müssen fragen, wodurch ist die freie zukünftige Handlung der Ewigkeit Gottes gegenwärtig? Doch offenbar nur dadurch, falls die Gesetze der Logik noch etwas mitzureden haben, weil sie thatsächlich zukünftig, nicht bloß möglich ist. Wodurch ist sie aber zukünftig, und wodurch kennt sie Gott als eine zukünftige? Das ist unsere Frage. Besitzt aber diese

freie, zukünftige Handlung als zukünftige weder in sich, noch in ihren Ursachen eine bestimmte Wahrheit, und das Dekret Gottes wird verworfen, so weiß Gott einfach nichts von dieser Handlung. Die *scientia media* aber kann Gott auch nicht zu dieser Kenntnis verhelfen, denn sie bietet mit Bezug auf das Zukünftige als solches keinerlei bestimmte Wahrheit. Daraus geht zur Evidenz hervor, daß diese *scientia media* absolut zu gar nichts taugt. Denn ist die freie, zukünftige Handlung schon in sich selber bestimmt, so braucht Gott keine *scientia media* mehr. Da hat Gott die *scientia visionis*.

Als Kuriosum und zur Betrachtung der Philosophen müssen wir hier noch einen Satz unseres Autors anführen. Er lautet: *in causis quidem liberis est alterutrum indeterminate, in re et effectu unum semper erit determinate*. Also ein Ding ist in seinen Ursachen unbestimmt, in sich aber jederzeit bestimmt. Die Ursache ist unbestimmt, die Wirkung dagegen bestimmt. Somit enthält die Wirkung mehr als ihre eigene Ursache.

Wir haben früher gehört, daß die zukünftige, freie Handlung weder in sich, noch in ihren Ursachen eine bestimmte Wahrheit habe. Auf derselben Seite, nur einige Zeilen später, sagt uns der Autor: *patet jam futurum liberum non secundum se et absolute loquendo necessaria determinatione carere, ut certam de se cognitionem terminare possit*. Wir legen auf diese Widersprüche des Autors um so weniger Gewicht, als sie uns so häufig begegnen, daß wir darüber stolpern müssen. Dies ist übrigens nicht allein bei unserm Autor der Fall, sondern bei den Molinisten überhaupt. Die Molinisten sind weder unter einander, noch jeder für sich mit sich selber einig mit Bezug auf die Theorie der *scientia media*. Die geehrten Leser mögen uns gestatten, einen Autor aus früherer Zeit darüber anzuführen. Magister Piny stellt einmal die These auf: in der Bekämpfung des absoluten, vorausgehenden und durch sich selber wirksamen Dekretes Gottes sind die Gegner weder unter sich, und was noch schlimmer, noch ein jeder mit sich selber einig. Dann beweist P. Magister Piny seine These in folgender Weise, die wir, ohne ein Wort daran zu ändern, hier niederschreiben. P. Suarez verwirft das absolute Dekret hinsichtlich der freien Handlungen und behauptet, daß Gott diese Handlungen nur bedingungsweise wollen könne, nämlich, wenn der freie Wille der Kreatur sich selber zu dieser freien Handlung bestimmt. Suarez: in *Metaph. disp. 22. sectio 4. n. 14*. Dagegen bemerkt nun P. Herice:

tract. 1. disp. 6. cap. 3. n. 27. fol. 104, es sei ganz und gar unverständlich, daß Gott ein derartig bedingungsweises Dekret haben könne. Denn das Dekret Gottes, wie es P. Suarez fordert, enthalte eine Bestimmung oder Determinierung von Seite des Menschen, die früher ist als das Dekret Gottes und sein aktueller Konkurs. Nun sei es aber schlechterdings undenkbar, daß die Bestimmung von unserer Seite, sei es der Sache nach, sei es gemäß unserer Auffassung, früher sein könne als das bestimmte Dekret Gottes und sein aktueller Konkurs. P. Herice beweist seine Behauptung in nachstehender Weise: Petrus hat den Willen mit dir zu laufen unter der Bedingung, wenn du selber läufst. Dieser Wille, welchen Petrus hat, appliziert seine Bewegungswerkzeuge nicht früher, und schießt sich nicht früher an zu laufen, als bis er gesehen hat, daß du dich für den Lauf in Bewegung setzest. Dasselbe gilt nun auch mit Bezug auf Gott. Will Gott bloß unter der Bedingung mitwirken, seinen Konkurs gewähren, daß der geschaffene Wille selber will, so kann Gottes Macht und Wille nicht eher in bestimmter Weise in Thätigkeit übergehen, als bis er den Willen des Menschen schon früher anfangen gesehen hat. Gibt es nun ein „früher“ hinsichtlich der Bestimmung des kreatürlichen Willens, auch nur gemäß unserer Auffassung, gegenüber dem Dekrete und der Mitwirkung Gottes, so liegt gar kein Grund vor, warum der kreatürliche Wille von diesem Dekrete und Konkurse Gottes nicht unabhängig sein sollte. Dies aber ist absolut unverständlich, denn die Abhängigkeit der Kreatur von Gott im Sein und im Wirken ist eine wesentliche, nicht eine accidentelle. Es kann folglich von Seite des Willens der Kreatur kein „früher“, weder der Sache nach, noch gemäß unserer Auffassung geben. Darum kann das Dekret Gottes mit Bezug auf unsere freien Handlungen nicht ein bedingungsweises sein: wenn die Kreatur sich selber dazu bestimmt.

Nun kommt P. Vasquez. Nach P. Vasquez ist das Dekret Gottes hinsichtlich unserer freien Handlungen zwar ein absolutes, nicht bedingungsweises, aber es geht diesen Handlungen nicht voraus, wie die Thomisten behaupten, sondern begleitet sie: tom. 1. in prim. part. disp. 89. cap. 10. n. 93. 94. fol. 808. — Dazu bemerkt nun P. Suarez: proleg. 2. de gratia. cap. 8. n. 18, es sei unverständlich, wie gemäß der Lehre und den Principien des P. Vasquez ein absolutes und begleitendes Dekret Gottes angenommen werden könne. Denn, sagt P. Suarez, ein absolutes Dekret ist dadurch, daß es ein absolutes ist, schon ein vorherbeschließendes und vorherbestimmendes. Der Beweis

des P. Suarez lautet: Will Gott durch dieses absolute Dekret nicht allein mitwirken, sondern auch, daß unser Wille mitwirke und beitrage, dies aber besagt das absolute Dekret als absolutes, so praedeterminiert und praedefiniert dieses Dekret eo ipso den kreatürlichen Willen. Nimmt also P. Vasquez ein absolutes Dekret an, so will Gott nach ihm nicht bloß mitwirken, sondern auch, daß unser Wille mitwirke und teilnehme. Folglich ist dieses Dekret ein praedeterminans und praedefiniens, nicht aber ein concomitans. Dies der Beweis des P. Magister Piny von der Uneinigkeit der Molinisten unter einander.

Es ist aber auch keiner mit sich selber einig, bemerkt P. Magister Piny. Zunächst kommt P. Vasquez an die Reihe. P. Vasquez sagt, Gottes Dekret bezüglich unserer freien Handlungen sei ein absolutes, aber immerhin doch nur ein begleitendes, concomitans. Folglich müsse von diesem Dekrete jedes „früher“, sei es unserer Auffassung nach oder gemäß der Sache, mit Bezug auf die freien, zukünftigen Handlungen ausgeschlossen werden. So die Ansicht des P. Vasquez in: tom. 1. in 1. p. disp. 89. cap. 10. n. 93 u. 94. fol. 808. Ferner: in disp. 99. cap. 6, 7, 8; — und disp. 65. fol. 519. column. 1. — Aber gerade dieses, was P. Vasquez an den genannten Stellen behauptet, leugnet er in: 1. p. q. 65. cap. 2. n. 9 ad illa verba — deinde supponimus — fol. 518. 2. column. — In diesen letzten Stellen erklärt P. Vasquez, das Dekret Gottes bilde die Ursache, daß die freien Handlungen zukünftige sind. Man müsse also dieses Dekret sich als früher denken und den zukünftigen Handlungen voraussetzen. Dasselbe sagt P. Vasquez: in ead. disp. cap. 4. n. 22. fol. 522. column. 2. — disp. 68. cap. 6. n. 40 u. 41. —

Dasselbe ist der Fall bei P. Suarez. Nach seiner Ansicht wartet Gott bedingungsweise seine eigene Mitwirkung ab. Das heißt, Gott will nur dann seinen Einfluß geltend machen, wenn die Kreatur selber sich für die Thätigkeit determiniert oder entschieden hat. So: *Metaph. disp. 22. sectio 4. n. 14.* — *lib. 1. de concurs. Dei cap. 14. n. 5.* — Allein, P. Suarez bestreitet dies wieder alles: *lib. 1. de absolut. scient. futur. cont. cap. 3. n. 14.* — *lib. 1. de concurs. Dei cap. 14. n. 16.* Denn P. Suarez behauptet, Gott warte auf die Mitwirkung der Kreatur, indem er sich nur dann mitzuwirken verpflichte, wenn die Kreatur thätig sein will. Daraus folgt, daß Gott die Wirksamkeit der Kreatur, wenigstens den Anfang dieser Wirksamkeit, früher sieht als seinen eigenen Konkurs. Allein, das ist es gerade, was P. Suarez anderseits wiederum bestreitet in den letztern, angeführten Stellen.

— Magister Piny: Curs. philos. thomist. tom. 3. edit. Lugd. 1670. pag. 376.

Die Zeiten haben sich leider in dieser Beziehung nicht zum Bessern gewendet. Unser Autor bestätigt diese Thatsache nahezu Seite für Seite. S. 56 z. B. heißt es, wenn die Doktrin der „Thomisten“ wahr ist, so erscheint es sonnenklar, wie Gott unsere freien, zukünftigen Handlungen sieht und voraussieht. Denn durch seine uns physisch zu einem vorherbestimmenden Dekrete muß er diese Handlungen notwendig, plane necessario, sehen. S. 62 dagegen lesen wir: hätte Gott nicht die Kenntnis von den bedingungsweise zukünftigen Handlungen unabhängig von jedem wahren und realen Dekrete, so könnte er gar keine bestimmte Kenntnis von jenen Dingen haben, die einmal in der Zukunft thatsächlich frei eintreffen werden, noch auch könnte er, was immer er wollte, unfehlbar von der freien Ursache erreichen. Da ist es also mit der Sonnenklarheit wiederum nichts. Die Begründung der Behauptung durch den Autor enthält denselben Widerspruch. Der Autor sagt: jede Kenntnis Gottes, die von einem Dekrete Gottes abhängt, welches die Kreaturen physisch vorherbestimmt, ist die Kenntnis von einer notwendigen, nicht von einer freien Handlung. Allein, weder die Kenntnis von der Existenz der freien Ursachen, noch die Existenz aller Bedingungen, in welchen sich jene Ursachen befinden werden, reichen an sich hin, um eine bestimmte Kenntnis sich darüber zu verschaffen, was die freien Ursachen unter jenen Bedingungen wirklich thun oder wählen werden. Nun schlagen wir S. 60 nach. Dort sagt uns der Autor: Sobald die freie Ursache vollständig in alle jene Bedingungen, die zum Handeln erforderlich und notwendig sind, eingeführt ist, so wird gewiß immer einer der Gegensätze Platz greifen, nicht der eine oder der andere im allgemeinen (vage) und ungewiß (incerte). Immer kann und muß man darum in voller Wahrheit (verissime) sagen: „das wird die freie Kreatur thun“, oder: „das wird sie nicht thun“.

Noch mehr! S. 62 argumentiert der Autor weiter: die freien Ursachen besitzen von Natur aus in ihren Thätigkeiten eine aktive Indifferenz gegenüber den verschiedenen Gütern, und welche kreatürlichen Einflüsse immer diese Ursachen in irgend einer Weise anregen und bewegen mögen; sie sind nicht im stande, solange das Urteil der Vernunft in ihnen intakt bleibt, diese Indifferenz und Freiheit, die Herrschaft des Willens über seine Thätigkeit zu brechen, und diese freien Ursachen siegreich zu einer gewissen Thätigkeit zu bestimmen. Folglich kann Gott

weder durch die physische Vorherbewegung, noch durch die freien Ursachen, noch durch andere kreatürliche Einwirkungen von den freien Ursachen unfehlbar einen bestimmten freien Effekt hervorbringen. Es bleibt somit nur ein Weg übrig, auf welchem Gott mit unfehlbarer Gewissheit vom freien Willen das Erreichen kann, was er will, obgleich die Werkzeuge, welche er dazu verwendet, schlechthin indifferente Werkzeuge sind.

Hier ist kaum ein Satz ohne Widerspruch. „Die physische Vorherbewegung vermag aus den freien Ursachen nicht unfehlbar einen gewissen und freien Akt herauszubringen.“ Aber Gott durch schlechthin indifferente Mittel vermag es. „Solange das Urteil der Vernunft in den freien Ursachen intakt bleibt, kann nichts die Indifferenz und Freiheit des Willens überwinden und sie invicte zu einer Thätigkeit bestimmen.“ S. 19 bringt der Autor die Lehre der „Thomisten“, welche besagt, solange das Urteil indifferent bleibe, könne absolut nicht geschehen, daß ein Akt unseres Willens, als einer freien Potenz, nicht frei gesetzt werde. Was antwortet unser Autor darauf S. 20? Er erklärt, es sei sehr zweifelhaft, ob der kreatürliche Wille nicht, wenigstens durch Gott anders bewegt werden könne, als dies dessen natürliches Verhältnis und seine Beziehung zu der Erkenntniskraft und dem Urteile der Vernunft es bedingen. Ja, wer dies leugnen wollte, der würde die Grenzen der Allmacht Gottes einschränken und die volle Herrschaft Gottes über den Willen der Kreatur verneinen und zerstören. Vermag also die physische Vorbestimmung das nicht zu Erreichen, was der Autor auf S. 62 behauptet, so vermag die freie Kreatur in der That mehr als Gott. Wir haben bis zur Stunde immer gehört, daß Gott als wirksame Ursache alles das, und wohl noch etwas mehr, zu stande bringe, was Reales, Positives in einer Wirkung vorhanden ist, als die freie oder unfreie Kreatur. Der Autor zieht die Grenzen der Allmacht verzweifelt enge. Noch unvernünftiger aber ist die Behauptung des Autors, die *praemotio physica*, die *voluntas Dei efficax et perfecta*, wie der hl. Thomas sagt, bringe den freien Akt der Kreatur nicht zu stande, während Gott dies durch schlechthin indifferente Mittel sehr leicht ausführe. Es ist wirklich schwer, an den Ernst des Autors zu glauben. Wir sagen „glauben“, denn einen Beweis dafür liefert das ganze Buch nicht. Was soll man in der That dazu sagen, wenn ein Autor erklärt, Gott könne vom freien Willen alles Erreichen, was er nur will, und zwar durch schlechthin indifferente Mittel? Und Gott sieht noch dazu mit aller Sicherheit oder Gewissheit voraus, welche Wirkung seine

schlechthin indifferenten Mittel haben werden. Das ist doch gewifs mehr als wunderbar, mehr als unglaublich. Das ist der leibhaftige Widerspruch.

Ferner, weder die Kenntnis der Existenz der freien Ursache, noch die Kenntnis der Existenz aller Bedingungen reichen an sich hin, Gott eine bestimmte Kenntnis darüber zu verschaffen, was die freien Ursachen thatsächlich thun oder auswählen werden. — Was gehört also dann noch dazu? Offenbar die schlechthin indifferenten Mittel. Allein, sind denn die schlechthin indifferenten Mittel etwas anderes als die sämtlichen Bedingungen? Oder meint der Autor damit die Wirksamkeit dieser Mittel? Welche Wirksamkeit besitzen denn die Mittel dieser Art? Wodurch oder worin sieht Gott diese Wirksamkeit? Ein schlechthin indifferentes wirksames Mittel besagt einen argen Widerspruch. Ebensowenig ist jemand im stande, den bestimmten Erfolg eines indifferenten Mittels mit voller Gewifsheit zu erkennen.

Mit Bezug auf die Bezeichnung dieser Kenntnis Gottes als *scientia media* bemerkt unser Autor, daß die Benennung: *scientia media*, eine richtige sei. Zwar müsse die Einteilung der Kenntnis Gottes in die *scientia visionis* und *scientia simplicis intelligentiae* eine vollständige genannt werden. Denn jedes reale Seiende bilde entweder ein *ens actuale* oder ein *ens possibile*. Allein, man müsse die Kenntnis Gottes auch noch einteilen in eine notwendige, eine freie und eine mittlere zwischen diesen beiden. Das Princip dieser Einteilung beruhe auf der Freiheit oder Notwendigkeit, wodurch die verschiedenen Gegenstände der Kenntnis Gottes sich auf Gott und seine Kenntnis beziehen.

Darauf erwidern wir: das hier angeführte Einteilungsprincip ist durch und durch falsch. In Gott gibt es weder eine freie, noch eine mittlere, sondern nur eine notwendige Kenntnis. Die Dinge können veränderlich sein, die Kenntnis Gottes ist es nie. *Cum scientia Dei sit ejus substantia, sicut substantia ejus est omnino immutabilis, ita oportet scientiam ejus omnino invariabilem esse.* *Summ. theol. 1. p. q. 14. a. 15.* — *Scientia Dei importat relationem ad creaturas secundum quod sunt in Deo; quia secundum hoc est unumquodque intellectum in actu, secundum quod est in intelligente. Res autem creatae sunt in Deo invariabiliter, in seipsis autem variabiliter. . . . Scientia et amor et hujusmodi important relationes, quae consequuntur actus qui intelliguntur in Deo esse. Et ideo invariabiliter praedicantur de Deo. 1. c. ad 1.* — Von einem

Unterschiede der Kenntnis Gottes kann somit ein für allemal nicht die Rede sein. Die Annahme unseres Autors, sowie seines Vorgängers, P. Molina, daß das Wissen Gottes selber unterschieden werden müsse, weil die Kreaturen sich ändern, beruht auf einer ganz und gar falschen Grundlage, nämlich auf der Veränderung des Wissens Gottes oder auf dessen Unveränderlichkeit, je nachdem die Dinge notwendige, oder aber veränderliche sind. Darum bemerkt der hl. Thomas mit Recht: *concedendum est quod haec non est vera, quidquid Deus scivit, scit, si ad enuntiabilia referatur. Sed ex hoc non sequitur, quod scientia Dei sit variabilis. Sicut enim absque variatione divinae scientiae est, quod sciat unam et eandem rem quandoque esse, et quandoque non esse, ita absque variatione divinae scientiae est, quod scit aliquod enuntiabile quandoque esse verum, et quandoque esse falsum. Esset autem ex hoc scientia Dei variabilis, si enuntiabilia cognosceret per modum enuntiabilium, componendo et dividendo, sicut accidit in intellectu nostro. l. c. ad 3.* — Die Begründung des Autors, daß es Gegenstände gebe, deren Kenntnis Gottes Kenntnis in der Weise bestimme, nämlich zu einer notwendigen, freien und mittleren mache, baut sich auf Sand auf. Ob die Gegenstände absolut oder bedingt notwendige, absolut oder bedingt freie seien, das ändert absolut nichts in der Kenntnis Gottes. *Deus scit etiam ea quae potest facere et non facit. Unde ex hoc quod potest plura facere quam facit, non sequitur quod possit plura scire quam sciat, nisi hoc referatur ad scientiam visionis, secundum quam dicitur scire ea quae sunt in actu secundum aliquod tempus. Ex hoc tamen quod scit quod aliqua possunt esse quae non sunt, vel non esse quae sunt, non sequitur quod scientia sua sit variabilis, sed quod cognoscat rerum variabilitatem. Si tamen aliquid esset quod prius Deus nescivisset et postea sciret, esset ejus scientia variabilis. Sed hoc esse non potest, quia quidquid est vel potest esse secundum aliquod tempus Deus in aeterno suo scit. Et ideo ex hoc ipso quod ponitur aliquid esse secundum aliquod tempus oportet poni quod ab aeterno sit scitum a Deo. l. c. ad 2.*

Der Autor kommt mit seiner Ansicht in grellen Widerspruch mit den Gesetzen des Denkens. Der Modus der erkannten Sache ist nicht der Modus der Erkenntnis, sondern dessen, der erkennt. Die Kenntnis kommt nur dadurch zu stande, daß die erkannte Sache sich im erkennenden Substrate befindet. Im Erkennenden aber ist ein jedes Ding nach Art und Weise des Erkennenden, nicht gemäß seiner eigenen. Darum ist die Kenntnis Gottes von ihrer Seite aus eine durchaus gleichmäßige

oder uniforme. Die Art und Weise der Gegenstände aber ist eine verschiedene. Modus quidem rei cognitae non est modus cognitionis, sed modus cognoscentis. Quod patet ex hoc quod ejusdem rei cognitio est in sensu cum conditionibus materialibus. In intellectu autem, quia immaterialis est, ejusdem cognitio est sine appenditiis materiae. Cujus ratio est, quia cognitio non fit nisi secundum quod cognitum est in cognoscente. Unumquodque autem est in aliquo per modum ipsius, et non per modum sui. Et ideo oportet quod cognitio fiat secundum modum cognoscentis. Quia ergo in intellectu divino est summa unitas ideo ejus cognitio est uniformis de omnibus. Omnia enim in eo unum sunt. Cum ergo quaeritur, utrum Deus omnia uniformiter cognoscat, distinguendum est. Quia adverbium potest dicere modum actus cognitionis: et sic verum est. Vel modum objecti: et sic falsum est. Quia Deus non tantum scit rem, sed proprium modum rei. Unde scit, diversis diversos modos inesse. Et similiter dicendum est ad omnes similes quaestiones. I. Sent. d. 38. q. 1. a. 2.

Behaupten also P. Molina und die Molinisten, in Gott müsse eine dreifache Kenntnis, eine notwendige, freie und mittlere, unterschieden werden, weil die Kreaturen sich in verschiedener Weise zu Gott verhalten, so beweisen sie damit nur, daß sie schlechte Philosophen sind. Selbst die *scientia simplicis intelligentiae* und *visionis* ist von Seite Gottes nicht unterschieden, sondern identisch. Sie unterscheiden sich nur mit Bezug auf die erkannten Dinge. Der Modus des Wissens bleibt immer ein und derselbe. Die Dinge aber unterscheiden sich durch ihre Beziehung zu der realen Existenz. Ist diese Beziehung nur eine mögliche, so untersteht das Ding der *scientia simplicis intelligentiae*. Die Existenz, zu welcher diese Dinge in Beziehung stehen, ist und bleibt eine mögliche. Haben dagegen Dinge eine reale Beziehung, nämlich zu der realen Existenz, dann bilden sie das Objekt der *scientia visionis*. Darum gibt nicht die Beziehung dieser Dinge zu Gott, sondern zu der realen oder aktuellen Existenz den Ausschlag für den Unterschied des Erkennens. In Gott hat nur seine Ursächlichkeit, die Kausalität Einfluß auf diesen Unterschied. Daher kann man der *scientia media* keinen Platz anweisen. *Scientia simplicis notitiae et visionis nullam differentiam important ex parte scientis, sed solum ex parte rei scitae*. Dicitur enim *scientia visionis in Deo ad similitudinem visus corporalis, qui res extra se positas intuetur*. Unde per *scientiam visionis* Deus scire non dicitur, nisi quae sunt extra ipsum, quae sunt praesentia vel praeterita, vel futura. Sed

scientia simplicis notitiae etiam est eorum quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt. Nec alio modo scit Deus ista et illa. Unde non est ex parte scientiae quod Deus infinita non videat, sed ex parte ipsorum visibilium quae non sunt. Quaest. disp. de veritate. q. 2. a. 9. ad 2.

Aus dem bisher Dargelegten geht hervor, daß die scientia media rein unmöglich ist. Denn Gott erkennt sich in sich selber, weil er sich selber durch seine Wesenheit erkennt. Alle andern Dinge erkennt Gott nicht in den Dingen selber, sondern in sich, insofern nämlich seine Wesenheit die Ähnlichkeit aller andern Dinge in sich schließt. Das ist die erste Thatsache. Deus seipsum videt in se ipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt non in ipsis, sed in se ipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso. Summ. theol. 1. p. q. 14. a. 5.

Gott erkennt alles andere außer sich in sich, in seiner eigenen Wesenheit, weil er die wirksame Ursache aller Dinge ist. Das ist die zweite Thatsache. Effectus enim cognitio sufficienter habetur per cognitionem suae causae. Unde scire dicimur unumquodque, quum causam ejus cognoscimus. Ipse autem Deus est per suam essentiam causa essendi aliis. Quum igitur suam essentiam plenissime cognoscat, oportet ponere quod etiam alia cognoscat. Summ. ctr. Gent. lib. 1. c. 49. — Vergl. a. a. O. c. 68.

Nach der Theorie der Molinisten determiniert Gott die freien Kreaturen nicht zu der Thätigkeit oder zu der Unthätigkeit. Dies wäre der Ruin der Freiheit. Folglich kennt Gott auch nicht die Determinierung der freien Kreatur zu der Thätigkeit oder Unthätigkeit, weil er nicht deren Ursache ist. Das ist die dritte Thatsache.

Aus der Determinierung oder Selbstdeterminierung der freien Kreatur folgt die Thätigkeit oder die Unthätigkeit als erster Effekt. Folglich kann Gott zu dieser Thätigkeit oder Auswahl der Unthätigkeit auch nicht zugleich konkurrieren (Simultan-Konkurs), weil er nicht wissen kann, wann die freie Kreatur sich dafür determiniert hat. Das ist die vierte Thatsache. Gott weiß somit nichts von den freien zukünftigen Handlungen der Geschöpfe.

Die Dinge, welche Gott erkennt, sind demnach nicht früher als seine Kenntnis, sondern später. Res a Deo scitae non sunt priores ejus scientia, sicut apud nos est, sed sunt ea posteriores. Summ. ctr. Gent. lib. 1. c. 67. Die Kenntnis Gottes ist früher mit Bezug auf die möglichen Dinge, weil Gott zuerst seine

Wesenheit, und in, durch seine Wesenheit alle andern möglichen Dinge erkennt. Sie ist aber auch früher gegenüber den vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Dingen, weil er die Ursache der Existenz derselben bildet. Unser Autor selber erklärt auf S. 67, daß die *scientia media* als solche schlechthin zu der *scientia simplicis intelligentiae* gehöre, indem sie die möglichen Dinge zu ihrem Gegenstand habe. Allein für diese genügt vollkommen die *notitia simplicis intelligentiae* der Thomisten.

Warum die Molinisten die *scientia simplicis intelligentiae* auf einmal in die *scientia media* umtaufen, ist dann freilich nicht recht zu begreifen. Doch der Autor meint, warum soll man dieser *scientia* nicht auch einen andern Namen geben können? Der Name: *Praedeterminatio physica* sei ja auch neuern Datums, im 16. Jahrhunderte von Bannez eingeführt worden. Der Autor beweist damit abermals, daß er über den hl. Thomas ein Buch schreibt, ohne denselben gelesen zu haben. Denn im hl. Thomas, der, soviel wir wissen, etwas vor dem 16. Jahrhundert gelebt hat, steht das Wort: *Prädetermination*, ausdrücklich. *Quod Damascenus Gregorium Nyssenum sequens dicit: de orthod. fide. quod ea quae sunt in nobis Deus praenoscit, sed non praedeterminat, exponenda sunt ut intelligatur ea quae sunt in nobis divinae determinationi non esse subjecta quasi ab ea necessitatem habentia. Summ. ctr. Gent. lib. 3. c. 90. — Alii omnia haec reducunt in causam supracoelestem, scilicet in Providentiam Dei, a qua omnia sunt praedeterminata et ordinata. Et secundum istos fatum erit quidam effectus Providentiae, quia Providentia nihil aliud est, quam ratio ordinis rerum prout est in mente divina. Fatum vero est explicatio illius ordinis prout est in rebus. Unde Boëthius: fatum est immobilis dispositio rebus mobilibus inhaerens. Sic ergo accipiendo fatum potest dici quod omnia subjiciuntur fato. Quodl. 12. a. 4.* Hier wird, wie jedermann sieht, nicht allein die Sache klar und bestimmt angegeben, sondern wir finden auch das Wort, welches Bannez im 16. Jahrhunderte erfunden haben soll, um damit die Lehre der „Neu-Thomisten“ zu bezeichnen.

S. 67 widerlegt der Autor, oder richtiger, macht er den Versuch zu widerlegen alle die Bedenken, welche die Thomisten gegen die Theorie der Molinisten vorbringen. Die Methode und die Versicherung bleiben immer und überall dieselben. Leider ist mit der Behauptung, dieses und jenes sei falsch, keinem Menschen gedient, solange der Behauptung kein Beweis beigefügt wird. Die Thomisten sind darum leider bemüßigt, ihre

Bedenken aufrecht zu erhalten. Doch hören wir unsern Autor selber.

Es ist falsch, daß nach den Molinisten die letzte Entscheidung in den Dingen nicht in der Hand Gottes, sondern in der Hand der Geschöpfe liege. Beweis: Es steht einzig und allein in Gottes Macht, welche Ordnung der Dinge und seiner Vorsehung sowohl mit Bezug auf die notwendigen als auch hinsichtlich der freien er begründen will. Wer oder was kann Gott nötigen oder zwingen, gerade diese und nicht eine andere Ordnung zu wählen, diese und nicht andere Hilfsmittel zu bestimmen, gerade diesen und nicht andern freien Kreaturen zu helfen? So der Beweis unseres Autors.

Der Autor greift weit aus, übergeht die faktisch gegebene Ordnung mit Stillschweigen und wendet sich zu der Ordnung, welche Gott allenfalls einführen könnte. Die „Thomisten“ dagegen beschäftigen sich mit der thatsächlich vorhandenen Ordnung. In dieser Ordnung aber, behaupten sie, könne die Theorie der Molinisten keinen Platz finden. Beweis: Worauf es in dieser von Gott faktisch eingesetzten Ordnung vorzüglich und hauptsächlich ankommt, das ist die Bestimmung oder Determinierung der Kreatur zu der Thätigkeit. Denn aus dieser Determinierung folgt in unfehlbarer Weise die Thätigkeit als Effekt, und diese Thätigkeit ist etwas sehr Wichtiges, *nobilius quidquam creaturae*, bemerkt der hl. Thomas. Aus der Vornehmheit der Thätigkeit als der Wirkung muß dann folgerichtig auf die Vornehmheit der Ursache geschlossen werden. Diese Ursache aber ist, wie gesagt, die Determinierung. Folglich kommt es gerade auf diese hauptsächlich an. Sie bildet das *ultimum arbitrium rerum*, um mit unserm Autor zu sprechen. *Actio determinata non progreditur nisi a determinato agente*. Was lehren nun die Molinisten mit Bezug auf diese Determinierung? Sie sagen in einem Atemzuge, diese Determinierung der Geschöpfe zu ihrer Thätigkeit stamme nicht von Gott. Namentlich besitze die freie Kreatur eine innere Selbstbestimmungsfähigkeit, die jedes Einwirken Gottes von sich abweist. Mit welchem Rechte behaupten dann die Molinisten, daß die Hauptentscheidung nicht bei der Kreatur, sondern in der Hand Gottes liege? Bei dem Willen, nicht bei „einem andern“ muß, sagt unser Autor, die Entscheidung liegen.

Um die „Thomisten“ widerlegen zu können, müßten die Molinisten beweisen, daß an der Determinierung der Kreaturen gar nichts daran, daß diese eine ganz nebensächliche, untergeordnete, bedeutungslose Sache sei. Geschieht dies?

Nein, im Gegenteil, sie halten diese Determinierung für so wichtig und entscheidend für die Geschöpfe, daß sie nicht einmal Gott daran teilnehmen lassen. Die Molinisten mögen also einmal die Schwierigkeiten lösen, die in dieser Ordnung bestehen, nicht in jener, welche nicht existiert, sondern nur allenfalls existieren könnte.

Aber zugegeben, diese Determinierung zu der Thätigkeit bilde nicht die Hauptsache, sie sei nicht von großer Bedeutung, so kann doch anderseits nicht geleugnet werden, daß sie ein Seiendes, ein *ens* ist. Wie können die Molinisten behaupten, dieses *ens* stamme nicht von Gott? Sie erklären zwar, Gott determiniere moralisch, durch einen moralischen Einfluß. Allein die moralische Determinierung ist keine subjektive, quantum ad exercitium actus, sondern eine objektive, quantum ad specificationem actus. Sagen die Molinisten, Gott könne durch seinen moralischen Einfluß die Kreaturen subjektiv determinieren, so stellt der hl. Thomas dies ganz entschieden in Abrede. *Non sufficienter et efficaciter* heißt es im hl. Thomas. Folglich ist die Determinierung, welche *sufficienter* und *efficaciter* ausfällt, doch wiederum ausschließlicly das Werk der Kreatur selber, nicht aber Gottes.

Es ist aber auch gar nicht wahr, daß nach den Molinisten Gott die Kreatur moralisch determiniert, denn zufolge ihrer Theorie wirkt Gott gar nicht auf die Potenz. Folglich determiniert er diese Potenz nicht. Gemäß der Theorie der Molinisten wirkt Gott ausschließlicly nur den Akt, also den Effekt, nicht aber die Determinierung der Ursache. Und doch ist die Determinierung der Ursache das Wichtigste, weil der Effekt nur aus der determinierten Ursache heraustritt. Somit ist es auch mit dieser moralischen Determinierung Gottes einfach nichts. *Contra vero Molinistae, qui statuunt, concursum Dei directe et immediate tantummodo afficere actum, imo terminative spectatum esse unum idemque cum actu et actione, nullo vero modo directe et per se afficere potentiam voluntatis ut sic, jure meritoque affirmant, Deum secundum ipsos esse quidem causam actus voluntatis secundum se et secundum esse physicum spectati, neque tamen esse causam actus ut pleno et proprio sensu volitio est, et formalem rationem volitionis habet.* (P. Frins a. a. O. S. 25.)

Aus diesem Geständnisse unseres Autors, welches übrigens die ausdrückliche Lehre des P. Molina ist, folgt demnach erstens, daß Gott auf die Potenz überhaupt gar nicht einwirkt, somit dieselbe nicht determiniert; daß Gott zweitens auch nicht die

Ursache der Thätigkeit im vollen und eigentlichen Sinne bildet. Diese Wahrheit wird noch mehr bestätigt durch die Bemerkung unseres Autors S. 30, daß der Einfluß Gottes, wodurch er die Vermögen oder Kräfte der Geschöpfe erhält, der Sache nach eins und dasselbe ausmache mit dem physischen Einflusse mit Bezug auf die Thätigkeit der Kreaturen. Bei wem liegt dann das *ultimum arbitrium* über die Determinierung der Potenz und die Thätigkeit im vollen und eigentlichen Sinne? Überdies sind zufolge S. 44 die *gratia non congrua*, und die *gratia congrua*, die beide von Gott stammen, intrinsece und entitativ eins und dasselbe. Der Unterschied dieser beiden hängt vom *usus* der freien Kreatur ab. Bei wem steht aber dann das *ultimum arbitrium*? Wie kann denn der Autor S. 45 behaupten, daß Gott den Willen moralisch und physisch in die übernatürliche Sphäre erhebe, wenn derselbe nach der eigenen Theorie gar nicht auf den Willen selber einwirkt? Auf S. 56 schreibt unser Autor, daß die Zustimmung des Willens der Gnade die letzte Vollendung und das letzte *Complementum* verleihe. Nun denn, liegt nicht gerade im letzten *Complementum*, in der letzten Vollendung die Hauptsache des ganzen Werkes? Was hilft die Gnade, die von Seite Gottes unvollendet, ohne ihr letztes *Complementum* ist? In wessen Hand liegt also das *ultimum arbitrium*? Der *bonus* oder *salutaris consensus* macht die Gnade, nach der Versicherung unseres Autors an dieser Stelle, erst formell zu einer wirksamen Gnade und benennt sie so. Ist es aber nach den Grundsätzen der Philosophie nicht gerade die Form, die den Ausschlag gibt, das formelle Princip, wodurch sich etwas in actu befindet, somit sein letztes *Complementum*, seine letzte Vollendung erreicht?

Mit welchem Rechte nennt also der Autor die Einwendung der „Thomisten“ eine falsche? Gibt ihm vielleicht dazu die Thatsache das Recht, daß Gott hätte eine andere Ordnung einführen, andere Mittel auswählen können? Und ist ein solches Verfahren von Seite des Autors noch ein wissenschaftliches? Es handelt sich um die thatsächlich gegebene Ordnung.

Welche Ordnung der Dinge Gott immerhin hätte einführen, welche Mittel auswählen können, zwei Dinge hätte auch Gott nicht zu stande gebracht, nämlich erstens: daß die Kreatur, die sich im Zustande der Potenz, der „Ruhe“, befindet, sich selber aus diesem Zustande in den Akt überführte. Könnte die Kreatur dies je fertig bringen, so wäre sie Gott; ja sie wäre weit mehr als Gott. Sie wäre Gott, denn: *sed quia nulla res per seipsam movet vel agit, nisi sit movens non motum, tertio modo*

dicatur una res esse causa actionis alterius in quantum movet eam ad agendum. Quaest. disp. de potentia. q. 3. a. 7. — Sicut ergo Deus securi per artem dare potuit acumen, ut esset forma in ea permanens, non autem dare ei potuit, quod vis artis esset in ea quasi quaedam forma permanens, nisi haberet intellectum: ita rei naturali potuit conferri virtus propria, ut forma in ipsa permanens, non autem vis qua agit ad esse ut instrumentum primae causae, nisi daretur ei quod esset universale essendi principium. l. c. ad 7. — Die Kreatur wäre indessen noch mehr als Gott. Denn befände sich Gott je in der Potenz, in der „Ruhe“, so könnte er ewig nie sich selber aus dieser „Ruhe“ in den Zustand des Aktes und der Thätigkeit überführen. Darum ist Gott niemals in der „Ruhe“, sondern immer in actu.

Zweitens hätte Gott auch in einer andern Ordnung die Potenz der Kreatur, z. B. den Willen, nicht physisch und moralisch heben, vervollkommen können, ohne auf die Potenz und in der Potenz überhaupt thätig zu sein, zu wirken. Nun bestreitet aber P. Molina, wie wir im 5. Bande dieses Jahrbuches, S. 303, nachgewiesen, sowie die Molinisten, daß Gott auf und in der Potenz selber wirke. Gott wirkt ihrer Theorie gemäß nur mit der Potenz die Thätigkeit, den Effekt dieser Potenz. Daraus folgt aber dann, daß die Thätigkeit, der Konsens der Kreatur sowohl mit Bezug auf die gratia non congrua, als auch hinsichtlich der gratia congrua entweder kein freiwilliger, oder aber kein übernatürlicher ist. Denn, erklärt der heil. Thomas, ein Akt, der alle und jede Fähigkeit der Natur des Menschen übersteigt, ist nur dann für den Willen ein freigezollter, wenn der menschlichen Natur etwas Innerliches, das den Willen selber vervollkommnet, beigelegt wird. Der Akt muß von dem in dieser Art vervollkommeneten innern Princip ausgehen. Quaest. disp. de char. a. 1. Nach den Molinisten nun bezieht sich der Konkurs Gottes, wie wir von P. Frins gehört haben, in keiner Weise direkt und per se auf die Potenz, auf den Willen als solchen. Darum können sie der oben angeführten Schlußfolgerung nicht entgehen. Wir lesen allerdings in unserm Autor wiederholt von einer physischen und moralischen Erhebung, Vervollkommnung des Willens durch Gott, allein dies ist eben die sonderbare Konsequenz des Autors. Wird der Autor von dieser Seite angegriffen, dann verteidigt er sich so; wenn von einer andern Seite, dann wieder anders, aber stets im hellen Widerspruche mit dem ganzen System der Molinisten und mit sich selber.

Was von der Gnade, das gilt auch von der Vorherbestimmung. Auch diesbezüglich findet unser Autor die Einwendung der Thomisten un wahr. Man müsse, meint der Autor, schliesslich doch alles Gottes Liebe und Auswahl zuschreiben, nicht aber bei dem guten Gebrauche der Freiheit und Gnade durch die Kreatur stehen bleiben. — Wenn die Behauptung auch schon der Beweis wäre, dann gäbe es keine Schwierigkeit. Allein, solange die *gratia congrua* oder *efficax* vom *usus* des Willens abhängt, und solange dieser *usus* die letzte Vollendung, das letzte *Complementum* der Gnade bildet, ist alles nur leeres Gerede und weiter nichts. Denn nach unserm Autor auf S. 68 wählt Gott nicht die freie Kreatur aus, sondern die Gnaden, die Reihe der Gnaden. Und diese Gnaden wählt Gott darum aus, weil er voraussieht, daß die freie Kreatur mit ihnen wirken werde. Das ist aber in Wahrheit keine Vorherbestimmung, sondern der Effekt der Vorherbestimmung, wie wir früher aus S. Thomas nachgewiesen haben. Der Autor muß somit zuerst den Begriff der Vorherbestimmung verdrehen, die Wirkung in die Ursache verwandeln, um dann die „Thomisten“ widerlegen zu können. Die Lehre des hl. Thomas lautet: *Gratia non ponitur in definitione Praedestinationis, quasi aliquid existens de essentia ejus, sed in quantum Praedestinatio importet respectum ad gratiam, ut causae ad effectum et actus ad objectum.* Summ. theol. 1. p. q. 23. a. 2.

GIROLAMO SAVONAROLA.

Vom Herausgeber.

Das Bild Savonarolas, mit welchem wir den 11. Band unseres Jahrbuches eröffnet haben, befindet sich im Kloster S. Marco zu Florenz und gibt die Züge des berühmten Predigerbruders am sichersten wieder.¹ Frà Bartolomeo (Baccio) della Porta, der glühende Verehrer S.s hat das Original dieser Kopie gemalt. Er hatte nach dem Tode seines Meisters vier Jahre lang den Pinsel nicht mehr anrühren wollen, und erst

¹ Vgl. das Nähere bei Lod. Ferretti, *La cella del Savonarola e un celebre centenario: Il Rosario, Memorie Domenicane XIII*, 97 (Roma 1896). Pastor, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*, Freiburg 1895, III, 134⁴. Erich Frantz, *Fra Bartolomeo della Porta*, Regensburg 1879, S. 94 ff. Villari, *Geschichte G. Savonarolas und seiner Zeit*. Übers. v. Berdushek, Leipzig 1868. I, 17².

der gelehrte Dominikaner Santi Pagnini vermochte ihn wieder zur Ausübung seiner Kunst zu überreden. Ein anderes Bildnis hat Frà Benedetto Bettucio, S.s. treuester Jünger, in dem Gedichte *Cedrus Libani* in Worten gezeichnet, die uns Gregorovius übersetzt hat:

„Von Körper war er klein, doch gar gesund,
 Von Gliedern war er zart in solchem Mafse,
 Dafs seine heil'ge Hand ihm leuchtend schien:
 Stets freundlich war er, nie verstört,
 Von wachen Blicken und durchdringend schön,
 Das Aug' gesenkt und dunkel angenehm,
 Und dunkel war sein Haar, sein Bart war dicht,
 Der Mund war fein und länglich sein Gesicht,
 Die Nas' ein wenig ihm gebogen war.“

Die Beschreibung von Burlamacchi¹ ergänzt dieses Bild.

Pasquale Villari beginnt die Vorrede zu seiner Biographie mit den Worten: „Der Name des Mönches Girolamo Savonarola, welcher während seines Lebens die ganze Welt erfüllt hatte und noch lange nachher die Aufmerksamkeit unserer größten Schriftsteller auf sich zog, fiel im 18. Jahrhundert einer völligen Vergessenheit oder selbst der Verachtung anheim“, und schließt sie mit dem Wunsche: „Wenn es mir gelungen ist, darzuthun, dafs dieser Name einer der glänzendsten ist in der edlen Schar der Denker, Heroen und Märtyrer Italiens, so ist mein Ziel erreicht.“ Die Leidenschaft, mit welcher seine Feinde ihn verfolgt, und die Begeisterung, mit welcher seine Freunde ihn verehrt haben, beide sowohl während seines tragischen Lebens wie in den folgenden vier Jahrhunderten, muß wenigstens zum Beweise dafür dienen, dafs er ein außerordentlicher Mann, eine geschichtlich hochbedeutende Erscheinung, ein Träger von gewaltigen Ideen in einer tiefbewegten Zeit und im Brennpunkt der Renaissance gewesen ist. Seine Bedeutung wird fast ausschließlicly nach seiner reformatorischen Thätigkeit als Prediger geschätzt, und dabei werden seine wissenschaftlichen Werke nicht genug beachtet. Er vereinigte aber in genialer Geistesfülle die Vorzüge eines bedeutenden Dichters, des tiefdenkenden Philosophen und Theologen, des Staatsmannes und kirchlichen Reformators mit der wunderbaren Macht apostolischer Beredsamkeit und der strengsten Ascese des Predigerbruders. Unser Jahrbuch ver-

¹ Vita del P. F. Girolamo Savonarola, ed. Lucca 1764 p. 3—4: Aveva l'andar retto, grave, costante & feroce con certa urbanità humile, ornato & grazioso in ogni suo gesto & atto. In dieser Ausgabe findet sich ein Bild S.s., Kupferstich von Ferd. Fambrini.

folgt die Absicht, an der Erneuerung der christlichen Philosophie und der damit innig verbundenen spekulativen Theologie durch die Rückkehr zu den alten Traditionen und die Fortentwicklung ihrer Principien mitzuwirken. Wenn wir daher an Savonarola erinnern, so geschieht es, weil er ein treuer Schüler des heil. Thomas war, um dessen Lehre willen er selbst in den Predigerorden eintrat,¹ und durch seine Schriften ein Bindeglied zwischen der älteren thomistischen Schule und ihrer Fortsetzung im 16. Jahrhundert hergestellt hat. Was S. als Theologe geleistet hat, wollen wir hier nicht erörtern. Es ist heutzutage allgemein anerkannt, daß er katholisch = orthodox war. Mit seiner Philosophie hat man sich weniger beschäftigt. Auch sie hat die verschiedenste Beurteilung erfahren; Perrens² und Villari³ haben ihr aber aus Unkenntnis der Scholastik kein richtiges Verständnis abgewinnen können. Da wir hier den Gegenstand nicht erschöpfen können, so wollen wir nur die betreffenden Werke S.'s angeben und unsere Ansicht aussprechen, daß eine philosophiegeschichtliche Untersuchung derselben nicht nur lohnend, sondern auch notwendig wäre.

Die philosophischen Schriften sind, so weit man weiß, zuerst in Venedig gesammelt unter dem Titel: „Haec intus habentur. Compendium totius philosophiae, tam naturalis, quam moralis. Opus de divisione ordine, ac utilitate omnium scientiarum, in poeticen apologeticum. Compendium Logices. Omnia diligentissima cura nunc recens excusa. Authore Fratre Hieronymo Savonarola, de Ferraria, ordinis praedicatorum. Venetiis, apud Juntas. M. D. XLII.“ Die Herausgeber haben die Quellen am Rande angegeben, eine Übersicht (postillula) am Ende jedes Buches und einen Index der conclusiones hinzugefügt. Eine 2. Ausgabe ist folgende: „Hieronymi Savonarolae Ferrariensis universae Philosophiae epitome, eiusdemque de divisione, ordine atque usu omnium scientiarum opusculum quadripartitum“ —, omnia Johann Jessenii a Jessen, Philosophiae Medicinaeque Doctoris et Professoris opera et studio emendatiora auctioraque edita. Witebergae MDXCVI.

¹ Bzovius, *Annales ecclesiasticae*, Tom. 18 (Colon. 1627) p. 361 n. 5 erzählt nach Joan. Franc. Picus de Mirandula: Ergo Fratrum Praedicatorum Ordinem prae caeteris delegit, in quo Deo militaret, allectus illius egregia fama et meritis, eo quod Thomae Aquinatis doctoris illorum praecipue placitis sectaretur.

² F. T. Perrens, *Jérôme Savonarole, sa vie, ses prédications, ses écrits*. Paris 1853. II, 106 sqq. 307 sqq.

³ I, 70—83.

Die Venetianer Ausgabe enthält ohne Titel 1) die 15 Bücher der Physik oder Naturphilosophie, welche in der Wittenberger Ausgabe als *Epitome Physicae* bezeichnet werden. 1. De ente in communi et de iis, quae ipsum sequuntur. 2. De principiis entis mobilis. 3. De motu in communi et de iis, quae consequuntur ipsum motum. 4. Liber Physicorum de speciebus et partibus et divisione motus. 5. De primo motore et primo mobili. 6. De coelo et mundo. 7. De generatione et corruptione. 8. De iis, quae generantur in alto et ex evaporatione aquae et terrae. 9. De lapidibus et metallis, quae generantur in terra. 10. De anima vegetativa et vegetabilibus. 11. De anima sensitiva. 12. De appetitu sensitivo. 13. De principio motivo animalium secundum motum localem. 14. De intellectu et anima intellectiva. 15. De voluntate animae intellectivae. 2) *Compendium Philosophiae moralis* in 10 Büchern. 1. De ultimo fine humanae vitae. 2. De actibus humanis. 3. De principiis interioribus actuum humanorum in communi, id est de habitibus. 4. De virtutibus in communi. 5. De prudentia. 6. De iustitia. 7. De fortitudine. 8. De temperantia. 9. De oeconomica. 10. De politia et regno. 3) *Apologeticus de ratione poeticae artis* mit der Widmung S.s an Ugolino Verino, 4 Bücher. 1. De omnium scientiarum divisione. 2. De singularium scientiarum ordine ac dignitate. 3. De saecularium scientiarum utilitate christianae religioni. 4. De poeticae artis ratione utilitate et damno christianorum animabus. 4) *Compendium Logices*, 10 Bücher. 1. De principiis syllogismorum. 2. De arte dividendi. 3. De arte diffiniendi. 4. De formis syllogismorum categoricorum esse vel non esse monstrantium. 5. De syllogismis modalibus. 6. De potestate faciendi syllogismos. 7. De syllogismis hypotheticis. 8. De syllogismo demonstrativo. 9. De syllogismo dialectico. 10. De syllogismo sophistico.

Von diesen Schriften existiert die Logik in zwei früheren Ausgaben: *Pisciae* 1492 und *Florentiae* 1497. Eine Ausgabe des *Apologeticus*, *De omnium scientiarum divisione*, erschien in Venedig 1512, eine andere aus dem 15. Jahrhundert ohne Datum erwähnt Villari (I, 75).

Für die Philosophie kommt ferner in Betracht S.s berühmtes apologetisches Werk, dessen älteste Ausgabe den Titel führt: „*Fratris Hieronymi de Ferraria Triumphus Crucis de Veritate fidei*“, ohne Angabe von Jahr, Ort und Drucker; nach P. Federigo Vincenzo di Poggio, dem Herausgeber der *Vita* von Burlamacchi, ist es die Ausgabe, die man als die Florentiner von 1497 citiert. Andere Ausgaben erschienen in

Florenz 1509 und 1524, in Venedig 1517, in Paris 1524, in Basel 1540, in Leiden 1633, in Grenoble 1666, endlich in Rom ohne Jahr. Von dieser letzten bemerkt Altamura¹: Quod decreto S. Congregationis de Propaganda fide impressum prodiit in Urbe. Den Triumph des Kreuzes hat S. selbst in etwas veränderter Form italienisch bearbeitet: Libro di Frate Hieronimo da Ferrara dell' Ordine de Frati Predicatori, della Verità della Fede Christiana sopra il glorioso trionpho della Croce di Christo, ohne Jahr, Ort und Druckernamen, aber schon zu Lebzeiten S.s in Florenz gedruckt;² ferner ebenda 1516, in Venedig 1531, 1535, 1547. Altamura nennt endlich noch eine Schrift: „Contra Astrologiam divinatricem libros tres. Quod opus impressum est Venetiis an. 1586 per Bernardinum Staginum.“

In dem von Villari (I, 286) aus einer zeitgenössischen Biographie zuerst veröffentlichten handschriftlichen Katalog der Schriften S.s werden folgende, welche die Philosophie betreffen, aufgezählt: Aristotelis paene omnia opera et Platonis abbreviata. Triumphus [sc. Crucis] breviatus. De regimine bono et tyrannico. Alberti Magni breviatio in quibusdam libris. Sententiarum omnes libri breviati. Capitulum breviatum apud Comitem Mirandulae. Apum moralizatio. Dionysii opera breviata. Logicales quaestiones centum. Lapidum pretiosorum expositio. Privilegia oratoris breviata. Philosophia naturalis libri XV [= Epitome Physicae]. Philosophia moralis libri X [= Ep. Ethicae].

Wie die Urteile über S.s Philosophie geschwankt haben, so ist auch sein Charakter ganz verschieden beurteilt worden. Die neueste Darstellung seines Wirkens, welche Pastor im 3. Bd. seiner Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance gegeben hat, gestaltet sich in ihrer Ausführlichkeit zu einer biographischen Skizze. Indem wir dem schönen Werke Pastors gern unsere Bewunderung aussprechen, dürfen wir dennoch nicht verhehlen, daß der Abschnitt, welchen er S. gewidmet hat, uns nicht befriedigt. Trotz aller Detailforschung hat Pastor, unserer Ansicht nach, die Persönlichkeit S.s nicht verstanden. Er stützt sich auf das skandalöse Diarium Burchards und verwirft die Vita von Burlamacchi als eine Fälschung. Aber der Beweis dafür scheint uns wenigstens nicht erbracht zu sein. So steht die Autorität des Historikers Villari, dessen Buch Pastor eine Parteischrift nennt, der Autorität des Historikers Pastor gegen-

¹ Ambros. de Altamura, Bibliotheca Ordinis Praedicatorum, Romae 1677, p. 216.

² Catalogo p. XCV in der Luccaer Ausgabe von Burlamacchi.

über, dessen Darstellung ebenfalls durch ihre Animosität gegen S. und selbst gegen die Dominikaner, die er als „Hoftheologen“ bezeichnet, den Eindruck der Parteilichkeit nicht verleugnet. Handelt es sich um die Glaubwürdigkeit der Quellen, so ist der notorisch gehässige Charakter Burchards¹ gegen den unbestritten edlen und rechtschaffenen Charakter des P. Pacifico Burlamacchi, auch wenn man ihm die Voreingenommenheit für seinen Helden beläßt, doch abzuwägen.

Aber noch andere Bedenken gegen Pastors Darstellung sind nicht unberechtigt. Er selbst schwankt in seinem Urteil über S. und widerspricht sich selbst: ein Zeichen, daß er S. nicht ganz verstanden hat. Mit Frantz und Perrens erkennt er die idealen Ziele S.'s an: „Die politische Reform war nur ein Teil der großen Aufgabe, welche sich S. gestellt: seine Pläne umfaßten ebenso das sociale Leben wie Wissenschaft, Litteratur und Kunst. Gegenüber dem Heidentum der falschen Renaissance sollte auf allen Gebieten des Lebens das Christentum wieder zur Herrschaft gebracht werden. Sein *Evviva Christo* sollte von Mund zu Mund gehen; das göttliche Gesetzbuch sollte die höchste Norm des politischen und socialen, wissenschaftlichen und künstlerischen Lebens sein. In diesem Sinne ward Christus zum König von Florenz und zum Schutzherrn seiner Freiheit proklamiert.“² Diese Ziele sind nicht nur ideal, sondern sie sind gewiß auch eminent christlich und katholisch; sie verlangten entsprechende kräftige Mittel zu ihrer Verwirklichung in jener verkommenen Zeit. Pastor klagt aber S. wegen „seiner überstürzten und teilweise übertriebenen Reformthätigkeit auf dem Gebiete des bürgerlichen Lebens an“.³ „Ein Rigorist, ein Geistesverwandter Tertullians wußte er nie die richtige Mitte einzubalten“;⁴ er war „der ungeeignetste Mann zu einer wirklich dauernden Umwandlung der Lebensverhältnisse“.⁵ Die Erfolge seiner Predigten „waren für den Augenblick ganz außerordentlich“, „das Aussehen der Stadt erschien wie umgewandelt“, „ein neues Leben hatte in Florenz begonnen“.⁶ „Die Umgestaltung der Sitten, vielfach in kleinlicher und übertriebener Weise durchgeführt, war im wesentlichen nur eine äußerliche gewesen.“⁷ Er nennt ihn Volksverführer.⁸ Aber er vergißt, daß S. auf dem Standpunkte, auf dem er stehen mußte, in der Kirche

¹ Wetzler und Welte, Kirchenlexikon, 2. Aufl. II, 1523 f.: „Jedenfalls ist das Buch aber keine historische Quelle.“

² Pastor, Gesch. d. Päpste III, 140. ³ A. a. O. S. 147.

⁴ A. a. O. S. 148. ⁵ A. a. O. S. 149. ⁶ A. a. O. S. 147.

⁷ A. a. O. S. 153. ⁸ A. a. O. S. 150.

Christi die Macht sah, welche imstande ist, da wo die politische Gesellschaft zu Grunde geht, und wo die Autorität der letzteren versagt, rettend einzugreifen und eine neue Gesellschaftsordnung autoritativ zu schaffen. Denn die Kirche hat als die vollkommene, übernatürliche, religiöse Gesellschaft virtuell, d. h. ihrer Anlage und Kraftfülle nach, die Befugnis, alles das zu bieten, was sonst unter geregelten Verhältnissen die niederen Formen der natürlichen menschlichen Gesellschaften, also auch die politische, zum Wohle ihrer Mitglieder zu thun haben.¹ Auch die Auffassung, welche Pastor von den Prophezeiungen S.s hat, indem er sogar „den Vorwurf der Blasphemie“² gegen ihn erhebt, ist nicht theologisch begründet und wird bei Theologen Widerspruch finden. Aber die eigentliche Kernfrage hat Pastor nicht in Angriff genommen. War Alexander VI. wirklich legitimer Papst oder nicht? Pastor behauptet die Thatsache der simonistischen Wahl und führt Beweise dafür an.³ Auch Sägmüller⁴ sagt: „Sicher ist, daß Alexander VI. die Tiara maßlosen simonistischen Umtrieben verdankt.“ Dann muß aber auch die Konsequenz aus der Ungültigkeit dieser Wahl gezogen werden. War Alexander Usurpator, dann kann von einer Rebellion S.s gegen die legitime Autorität keine Rede sein, was doch der hauptsächlichste Vorwurf ist, der ihm gemacht worden ist. Eine kanonistische Behandlung dieser Frage suchen wir bei Pastor und bei Grisar⁵, auf den ersterer sich stützt, vergebens. Selbst wenn aber die Wahl gültig gewesen wäre, so konnte doch der Schein der Simonie dabei so stark sein, daß er die bona fides über die Ungültigkeit der Wahl hervorrief, und S. konnte aus diesem oder aus einem anderen Grunde sich im Irrtum über die Legitimität Alexanders befinden. Endlich mußte, wenn auch Alexander der richtige Papst war, noch weiter gefragt werden, ob alle kanonistischen Bedingungen und Erfordernisse zur Gültigkeit und zur Verbindlichkeit seiner

¹ Card. Zigliara, Propaedeutica ad s. theologiam, Romae 1884, p. 371: Ecclesia societatem civilem et respectivam potestatem in sua virtualitate comprehendit. Id est, Ecclesia quae est societas formaliter spiritualis et supernaturalis, est virtualiter societas civilis, iura nempe omnia habens in finem et in media, quibus formaliter potitur societas civilis; et hoc ex ipsa Ecclesiae superioritate et exigentia finis proprii eiusdem Ecclesiae. Vgl. Savonarola, Comp. Ethicae l. 10 n. 23. 36 (ed. Venet. 1542).

² Pastor, a. a. O. S. 152. ³ A. a. O. S. 276—278.

⁴ Die Papstwahlen und die Staaten von 1447 bis 1535, S. 117.

⁵ Zeitschrift für kathol. Theologie, 4. Jahrgang, Innsbruck 1880, S. 391 ff.

Exkommunikation hic et nunc vorhanden waren. Bei der Lösung dieser Vorfragen sind die Grundsätze der Dogmatik und Moraltheologie einerseits und andererseits die des Kirchenrechts zu berücksichtigen. Weder die protestantischen Theologen und Historiker, noch Perrrens und Villari besitzen das notwendige Wissen dazu; also kann auch Rankes Autorität nichts beweisen. Die katholischen Forscher wie Schwab, Grisar, Hergenröther haben jene principiellen Untersuchungen nicht angestellt. Aber katholischerseits sind auch Stimmen für die Lösung zu Gunsten S.s zu verzeichnen.

Dem Urteil Hergenröthers, der die S.-Frage nur gestreift hat, steht eine Äusserung Hefeles¹ gegenüber. Derselbe sagt in einer Besprechung der Apologie S.s von P. Rouard de Card² über letzteren: „Er bestreitet nun die objektive Berechtigung zu solcher Kombination von Luther und Savonarola, indem er zeigt, daß letzterer a) in seinem Privatleben, b) in seinem öffentlichen Leben, c) in seiner Lehre und d) in seinem Tode sich stets als entschiedenen Katholiken gezeigt und mit seiner Praxis und mit seinen Grundsätzen meist sogar den direktesten Gegensatz zu der protestantischen Theorie und Praxis gebildet habe. Dieser Nachweis ist dem Verf. vollständig gelungen, und mußte ihm um so mehr gelingen, je offener sich für jeden nur einigermaßen Geschichtskundigen der Sachverhalt darlegt.“ Wäre aber S. wirklich ein Empörer gegen den legitimen Papst gewesen, so wäre seine Handlungsweise nicht mehr katholisch. Hefele schließt daher sein Referat mit den Worten: „Solche Ungebühr wollte der Verf. zurückweisen, aber indem er es that, ist sein Schriftchen zugleich eine Apologie Savonarolas geworden, was wir durchaus nicht tadeln wollen. Dabei zeigt der Verf. eine nicht geringe Erudition; nur sind ihm einzelne Daten nicht aus den Quellen, sondern erst aus zweiter oder dritter Hand bekannt geworden, und auch ein paar irrige Angaben, jedoch nicht von besonderer Bedeutung, unterlaufen.“

Schwab³ spricht sich in seiner Recension von Villaris Buch dahin aus: „Man könnte sich also bezüglich seiner Bedeutung als Vorläufer der Reformation nur an seine Opposition gegen Alexander VI. und seine mitunter scharfe Rüge des sichtbaren Verfalles Roms und des Klerus halten. Allein auch

¹ Theol. Litteraturblatt Bd. 3, Bonn 1868, N. 20 S. 673.

² Pius M. Rouard de Card, Hieronymus Savonarola und das Lutherdenkmal in Rom. Aus dem Französ. [übers. von P. Ceslaus Graf Robiano O. P.], Berlin 1868.

³ Theolog. Litteraturblatt Bd. 4, Bonn 1869, N. 24, S. 908.

hier ist zu bedenken, daß er dabei ganz an die Grundsätze der französischen und deutschen Theologen zur Zeit des Schismas, namentlich Gersons, sich anschließt, daß es Alexander VI. ist, dem er entgegentritt, und daß er diesen nicht bloß als unrechtmäßigen Papst betrachtet, sondern den Beweis dafür sogar auf dem Konzil führen wollte, also entsprechende Dokumente dafür in Händen gehabt haben muß. . . . „Damit wäre auch die Aufgabe erledigt, die in der Wiener „Allgem. Litt.-Zeitung“ (1869, Nr. 19) ein Ungenannter der katholischen Theologie gestellt hat, nämlich die katholische Rechtgläubigkeit S.s zu untersuchen. Das ist längst geschehen. Benedikt XIV. teilt mit (De serv. Dei beatif. Opp. Tom. III p. 383—385 ed. Rom. 1748), daß nicht nur Franz von Paula, sondern später noch Philipp Neri große Verehrung für S. gehabt, letzterer das Bild desselben in seiner Zelle gehalten und bei Paul IV. und Pius IV. dahin gewirkt habe, daß dessen Lehre nicht verdammt worden sei. Unter Benedikt XIII. blieb die Frage über Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit der Verurteilung S.s unentschieden. In der römischen Ausgabe der Werke Benedikts XIV. findet sich im VIII. Bande eine Indexabteilung mit der Aufschrift: Elenchus sanctorum, beatorum, servorum Dei, virorumque aliorum sanctitate venerabilium et illustrium, und hier wird S. 380 auch S. angeführt, so daß also Rom selbst den Mann als katholisch betrachtet hat.“

Kardinal Capeceletro, der selbst S. vom Ungehorsam freispricht,¹ hat auch die Verehrung des hl. Philipp Neri für denselben verteidigt.² Unter Alexander VI. waren die Schriften S.s nicht censuriert worden.³ Unter Paul III. und Julius III. wurden vergebliche Versuche gemacht, S. anzuklagen.⁴ Der Jesuitengeneral Lainez⁵

¹ Vgl. Il Rosario XIII, 105.

² Vita di S. Filippo Neri, 3. ed. Vol. I cap. V.

³ Frantz, Sixtus IV. S. 88.

⁴ Tournon, Histoire des hommes illustres de l'ordre de S. Dominique, Tom. 3 (Paris 1746) p. 647. Bzovius, Annales ecclesiasticae, Tom. 18 p. 520a erzählt, daß Paul III. daraufhin gesagt habe: Quin potius suspectum de haeresi illum habituri sumus, quicumque Hieronymum impugnare audebit.

⁵ Bzovius l. c. Das Vorgehen von Lainez müßte noch auffallender erscheinen, wenn das von Reusch in der Zeitschrift für Kirchengeschichte (von Brieger u. Bess), Gotha 1895, Bd XV S. 98 publizierte Dokument echt ist. Es wird beschrieben als Auszug eines nach Ferrara gesandten Briefes des Sekretärs des heil. Ignatius vom 22. März 1556 und lautet: „Opera Fr. Hieronymi Savonarola prohibita non sunt in Societate nostra tamquam haeretica. Verum quidem est, Patrem nostrum (der General) nolle libros ipsius legi, in eis maxime partibus, ubi multi sunt, quorum

hatte endlich die Verurteilung der Schriften S.s bei Paul IV. beantragt, die Untersuchung hatte aber die Freisprechung von der Häresie zur Folge. Für die Beurteilung der Darstellung Capecelatro über das Verhalten des hl. Philipp bei dieser Untersuchung berufen wir uns auf folgenden Brief des berühmten Geschichtsschreibers von S. Marco, des P. Marchese, welchen er am 16. Januar 1880 an den Kardinal selbst geschrieben hat.¹

„Sospendo la lettura del vostro S. Filippo per congratularmi con voi, e ringraziarvi delle belle pagine che avete voluto consecrare alla memoria di Fr. Girolamo Savonarola. Io ne sono rimasto molto consolato perchè ho veduto che nel complesso il vostro modo di giudicare quel grande e, come voi dite terribile frate, risponde a quanto ne scrissi io nella mia storia di S. Marco; salvochè voi avete potuto istituire ne paragone tra S. Filippo e il Savonarola il che non ho potuto far io non giungendo il mio libro che ai primi del secolo XVI. Quando nel 1850 cominciai a pubblicare i miei studii su Fr. Girolamo² e poi la storia del mio Convento, mi si levò contro uno sciame di fanatici e di ignoranti, dai quali patii molestie gravissime. Poi si pubblicarono le opere del Perrens, del Villari, del Guasti e del Bayonne,³ le quali sparsero nuova luce sul argomento e modificarono alquanto la pubblica opinione, ed ebbi la consolazione di vedere che la stessa „Unità Cattolica“ temperò non poco i suoi troppo severi giudizi. Voi al presente contribuite non poco a far trionfare la memoria di Fr. Girolamo che fu indubitanamente una delle anime piu nobile e generose del secolo XV. E chi vorrebbe ormai più maledire un uomo che potè esser venerato e amato così teneramente da un gran santo qua fu S. Filippo Neri, per tacere di S. Francesco di Paola e di S. Caterina de' Ricci e di altri Santi? Nel fatto poi dell' estasi di S. Filippo non abbiamo soltanto una dimostrazione di affetto verso il Savo-

quidam probant opera eiusmodi, alii personae minus afficiuntur, et non vult in Societate authorem non necessarium et de cujus bonitate dubium sit. Porro negari non potest, multa ex eis operibus bona esse, quibus tamen carere possumus.“ Die Grundsätze des hl. Ignatius gibt Ribadeneira, Vita Ignatii Loiolae, ed. Ingolstadt. 1590 p. 476 an: „Adde eodem, quod mali auctoris, aut certe dubii, ac suspecti, bonum etiam librum legi in Societate nolebat. . . . Hoc de Erasmo Roterodamo, hoc de aliis eiusdem farinae sentiebat scriptoribus; idque multo ante quam Apostolicae sedis censura notarentur.“

¹ Alcune Lettere del P. Fr. Vincenzo Marchese Domenicano, Padova 1896.

² Scritti vari, Firenze 1860. Vol. 1.

³ C. Bayonne, Étude sur J. Savonarole d'après des nouveaux documents. Paris 1879.

narola, ma un intervento manifesto di Dio a comprovare la santità del Frate. Non spero tuttavia che cessi la discrepanza delle opinioni, ma la causa di Fra Girolamo ha progredito mirabilmente. . . .“

Alexander VI. hat die Publikation der Censur S.s gegenüber dem Kardinal von Perugia selbst bedauert.¹ Er soll auch die Schuld an der Verurteilung von sich abgewälzt haben, indem er den Florentinern sagte: Gens vestra et pontifices vestri tradiderunt eum mihi.² Der Bischof Lopez von Monopolis erzählt, daß ein Dominikaner dem Papste freimütig Vorwürfe über sein Vorgehen gegen S. gemacht habe. Darauf habe Alexander geantwortet: „Nicht mich traf die Verantwortung für das, was geschehen ist. Es war Grausamkeit derjenigen, denen die Untersuchung übertragen war.“³ Derselbe Gewährsmann erzählt ferner, daß ein Franziskaner, welcher an S.s Verurteilung sich beteiligt hatte, dem Dominikaner Magister Mancio de Corpore Christi, dem Vorgänger Canos auf dem ersten Lehrstuhl der Universität von Salamanca, gestanden hat, daß er sich vor der Rechenschaft ängstige, die er über diese That vor dem Richterstuhl Christi ablegen müsse.⁴

¹ Guasti, Filippo Neri: Archivio storico italiano, Ser. 4 Tom. 14 p. 238.

² Frid. Steil, Ephemerides Dominicano-Sacrae, Dillingen 1692, 23. May, II. S. 133.

³ Joan Lopez, Tercera Parte de la Historia General de Sancto Domingo, y de su Orden de Predicadores, Valladolid 1613, cap. 42 p. 292 sq., berichtet über den Ordensgeneral Joachim Torriano, den Alexander zu dem Prozesse S.'s entsandt hatte, Folgendes: No tuvo ensu officio aunque duro hasta el anno del Jubileo desman ninguno sino es que se tenga por cierto lo que se dize de F. Geronymo Savanarola Ferrariense, varon de gran observancia, y que dio nombre a la Congregacion reformada de la Toscana. Tenian sus sermones por prophecias, y nel en lugar de uno de los prophetas antiguos. Siendo esto la opinion le condeno el Papa Alexandro VI., por enemigo de la santa Sede Apostolica, y en esta sazón murio en Florencia donde en obras y palabras fue celebradissimo. Que dando en opinion la sentencia que en el se executò que no faltò quien le llamasse martyr. Lo que se refiere por cierto es, que hablando un religioso desta Orden al Pontifice con alguna santa libertad, diziendole, que avia puesto manzilla su un hombre que era gloria de la Orden, respondió il Papa: No fue por mi cuenta lo que se hizo. Fue crueldad de aquel a quien se en comendò la causa.

⁴ Lopez, l. c. p. 273b: y no falta quien diga que un padre de la Orden del bienaventurado san Francisco, que fue parte en su condenacion, y sentencia, dixo al padre Maestro Fray Mancio de Corpore Christi, frayle de santo Domingo, y Catedratico de Prima de la Unversidad de Salamanca que ninguna cosa le traia afligido, mas que saber que se acercava el tiempo en que en el Tribunal de Christo avia dar cuenta al

Von Julius II. berichtet Thomas Neri in seiner Apologie S. 8 vom Jahre 1564, daß dieser Papst willens war, S. zu kanonisieren, was er den Dominikanern von Viterbo gegenüber ausdrücklich gesagt habe. Er war es auch, der an Raffael den Befehl gab, S. unter den Kirchenlehrern in der Loggia des Vatikans zu malen.¹ Daß die Verehrung S.s thatsächlich in Rom geduldet wurde, beweist auch folgendes Beispiel, was Steil² berichtet: „Lobwürdiger ist es, daß ihre Päpstliche Heiligkeit Clemens VIII., im Jahr 1600 zugelassen, die Bildnuss Hieronymi in der Stadt Rom, in Kupffer auszustechen in einem reformirten Habit, kleinem und spitzigem Caputio, erstlich mit dieser Überschrift: R. P. F. Hieronymus Savonarola Ferrariensis Concionator Propheticus, ex Ordine Dominicanorum. Hernach: Wahrhaftiges Contrafayt Sel. Gedächtnuss Hieronymi Savonarolae Ordin. Praed. Jungfrauen, Doctors und Martyrers: welche Bildnussen ich selbst bey mir hab und in Ehren halte.“

Aus unserer Zeit könnten wir unter anderen Lacordaire, Monsabré und namentlich Kardinal Alimonda zur Verteidigung S.s anführen. Die Worte eines Historikers aus neuester Zeit verdienen aber besondere Erwähnung. Professor Augusto Conti³ richtete nach einem Besuch des Dominikanerklosters in Fiesole an den P. Lodovico Ferretti aus Anlaß der Artikel, welche letzterer zur Verteidigung Savonarolas geschrieben hatte,⁴ folgenden Brief: „Firenze 20 Febbrajo 96. Riveritissimo Padre Ferretti. Dopo quanto parlammo del Savonarola nelle beate ore che passai a S. Domenico di Fiesole, e dopo le informazioni così vivaci, e a me piacevolissime, sulla eminente santità del nostro

Sennor de la sentencia que se executò contra fray Geronymo de Savonarola. Der Autor beruft sich für diese Nachricht auf Illescas l. 6 c. 21 § 20: gemeint ist die Fortsetzung der *Historia Pontifical y Catolica* von Gonzalo de Yllescas, der selbst nur die ersten fünf Bücher schrieb, welche zuerst in Saragossa 1583 erschienen. Über Mancio, der 1575 starb, siehe Altamura, *Bibl. Dominicana*, p. 360b. Bei Hurter ist er nicht erwähnt.

¹ Il Rosario XIII, 106.

² *Ephemerides Dominicano-Sacrae* I, 134. Echard, *Scriptores O. P. Tom. I*, 884 col. 2: B. M. (= Beatus Martyr) Hieronimus Savonarola, sic enim laudatur in imaginibus Romae in aere insculptis, et ibidem anno 1600 venalibus; et merito quidem, cum hunc saltem ei titulum pepererint, tum vita inculpate, et integerrime ad ultimum usque spiritum acta, tum zelus quo pro domo Dei exarsit, et quo ferventissimis concionibus pietatem christianam auditoribus instillare, et ad amorem Dei, omniumque virtutum praxim accendere studuit. . . .

³ Il Rosario XIII, 188 sqq.

⁴ „Fra Girolamo Savonarola“ in Il Rosario 1894 p. 481, und „La cella del Savonarola etc.“, ebenda 1896 p. 97.

Savonarola, non credeva di poter trovare altro diletto in questa materia, leggendo gli opuscoli che Ella mi ha donati. Ma invece, fattimele leggere subito, ne ho sentito piacere grande, perchè la verità e lo zelo della giustizia vi risplendono al vivo. Mi resto da desiderare che la rivendicazione del Savonarola non sia punto abbandonata da chi l'ha intrapresa così felicemente.“

Noch eine letzte Behauptung Pastors erfordert eine Widerlegung. Er sagt mit Bezug auf die Studie des Dominikaners P. Bayonne, welcher die Heiligkeit S.s erweisen will: „Bayonne setzt sich übrigens in Widerspruch mit der alten Tradition seines Ordens. Die Dokumente bei Gherardi 329 ss. zeigen, wie die Oberen der Dominikaner ein Jahrhundert lang bei ihren Untergebenen einen förmlichen Krieg gegen das Andenken Savonarolas führten, die Bilder von ihm, ja selbst das Aussprechen seines Namens verboten.“¹ „Das Andenken und die Verehrung S.s lebten nun (nach dem März 1499) wieder auf, obgleich der General des Dominikanerordens durch die strengsten Befehle dagegen einschritt.“² Das erste der bezüglichen Dokumente bei Gherardi³ ist am 3. Februar 1499 vom Ordensprokurator und Generalis Magistri Vicarius, Francesco Mei, nur an die Toscanische Kongregation gerichtet und spricht nicht direkt gegen das Andenken und die Verehrung S.s: „mando . . ., ut de prophetia fratris Hieronymi olim Ferrariensis, vel de rebus ab ipsa dependentibus, non loquamini inter vos, aliquo modo, tam in laude quam in vituperio, neque aliqua quaestio fiat, utrum erraverit an non; sed omnia Dei ac Sanctae Matris Ecclesiae iudicio relinquatis.“ Die Brüder sollten auch mit den Weltleuten nicht darüber sprechen. „Sub qua etiam poena prohibeo praedicatoribus quibuscunque, ne in praedicationibus declamando vituperent mores et vitam ipsius olim fratris Hieronymi, ac cuiusvis Sociorum eiusdem, nec prophetiam eius laudent aut defendant.“ Sie sollen ferner Schriften zur Verteidigung jener Prophezeiung und Reliquien S.s, seiner Genossen und jedes anderen, der nicht von der Kirche kanonisiert ist, an den Generalprokurator abliefern. Der Ordensgeneral Joachim Torriano billigte und bestätigte diese Verordnung am 25. März 1499,⁴ ohne einen Tadel über S. auszusprechen. Derselbe verbot nur am 22. Juni 1499⁵ die kirchliche Festfeier des Todestages S.s,

¹ Pastor III, 411.

² Ebenda S. 155 mit Berufung auf Gherardi Doc. 329 s.

³ Nuovi Documenti e Studii intorno a Girolamo Savonarola, 2. ediz. Firenze 1887, p. 329.

⁴ A. a. O. p. 331. ⁵ A. a. O. p. 332.

jedoch ohne dessen Namen zu nennen (el di di quelli condempnati) und beruft sich auf seine früheren Briefe, welche verbieten: el parlare nè in bene nè in male de frate Hieronymo. Am 20. Juli 1499¹ widerruft er die früheren Gebote und Strafen, absolviert die Übertreter und verordnet neu: Et in futurum ordinatur, quod qui verbo de fratre Hieronymo cum saecularibus vel etiam cum fratribus seminaverit scandalum incurrat poenam gravioris culpae. . . . Am 25. November 1499² erteilt er dem Vikar der Kongregation von Toscana die Vollmacht: auctoritatem moderandi et limitandi sive ampliandi quascumque penitentias per meas litteras alias taxatas super transgressoribus prohibitionum circa res aut prophetias olim fratris Hieronymi Ferrariensis, um den Frieden und die Ruhe in der Kongregation zu erhalten. Der General Bandello bestimmt am 10. März 1502:³ ne scienter et ex proposito dicant, quod frater Hieronymus fuerit iniuste damnatus; vel quod fuerit propheta vel martyr vel sanctus, vel quod faciat vel fecerit miracula. Endlich befahl Kardinal Cajetan als General des Ordens derselben Kongregation am 21. Oktober 1509, keiner der Parteien der Piagnoni und Arrabiati beizutreten⁴: Imponens . . . omnibus vobis et pro tempore existentibus fratribus, ut neutrales sitis, et omnes quomodolibet curam aliorum habentes suos ad neutralitatem exhortentur, inducant et trahere conentur. Das sind die von Gherardi hierüber publizierten Dokumente: sie erweisen die Behauptung Pastors nicht. Sie zeigen nur die große Reserve, die sich der Orden anfangs auflegte, um die innere Ruhe zu erhalten und Spaltungen zu vermeiden, und um nach außen keinen Anstoß zu geben. Das Andenken oder die stille Privatverehrung S.s wird nicht einmal verboten, sondern nur der äußere Ausdruck: S. selbst wird nicht getadelt. Seine Bilder und das Aussprechen seines Namens werden in diesen Dokumenten nicht erwähnt. Hätten die Oberen „einen förmlichen Krieg gegen das Andenken S.s“ führen wollen, so hätten sie Verordnungen für den ganzen Orden und nicht bloß für die Toscanische Kongregation erlassen müssen. Daher sehen wir, wie das Andenken an S. im Orden fortlebte. Im Libro di Ricordanze von S. Marco finden wir schon am 7. Juni 1509 folgende Eintragung bezüglich der geraubten Glocke: Causa autem, quare tunc temporis ea (campana) privati sumus fuit odium civium quorundam contra venerabilem patrem fratrem Hieronimum Ferrariensem.⁵ In den Pius V. gewidmeten

¹ A. a. O. p. 334. ² A. a. O. p. 334.

³ A. a. O. p. 335. ⁴ A. a. O. p. 336.

⁵ Gherardi, a. a. O. Doc. 17 p. 322.

Konstitutionen der Dominikaner konnten sie 1566 sagen: Anno 1498 non minori sanctitatis apud multos et doctrinae apud omnes opinione floruit Frater Hieronymus Savonarola, qui regularem observantiam promovet. Hic post reformatos mores et regimen civitatis Florentinae facinorosorum rabie in publica platea, sicut ipse predicaverat, crematur. Multa predixit futura, complura ad catholicae fidei confirmationem et morum reformationem doctissime ac religiose scripsit.¹ Der Dominikaner Sixtus von Siena nennt S. in seiner Bibliotheca sancta, l. 4., die 1566 erschien, sanctitatis opinione omnibus admirandus. Natalis Alexander lobt ihn²: sanctitate vitae, doctrinae, prophetiae dono, miraculis insignis; vir sanctimonia vitae et doctrina illustris, et opere et sermone potens. Touron endlich nennt ihn³ un des plus saints et des plus sçavans Personnages de son siècle.

E. Commer.



LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

Christian Pesch, S. J., Praelectiones dogmaticae, quas in collegio Ditton-Hall habebat. Tom. III. Friburgi Brisgov., Herder 1895.

Dieser 3. Band der dogmatischen Vorlesungen des P. Pesch handelt von Gott, dem Schöpfer, der Erbsünde, den Engeln, dem letzten Endzwecke und den menschlichen Handlungen. Weit aus unter diesen Theilen der wichtigste ist jener, der die Erbsünde und das, was damit wesentlich zusammenhängt, vorlegt. S. 176 finden sich in einer Anmerkung die Worte: „Többe opusculo, quod inscribitur: Die Stellung des hl. Thomas v. Aquin zu der unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter. Münster 1892, solide refectat singularem opinionem recentis cujusdam scriptoris, qui intrepide contendit, S. Thomam non solum nihil unquam protulisse contra immaculatam conceptionem, sed etiam hoc dogma explicasse et multo melius defendisse quam omnes eos, qui defensores immac. conc. vocari soleant: ‚Thomas stimmt bis auf den Punkt über dem i überein mit der Kirche; und er geht darin weiter, wie alle sog. Verteidiger der unbefleckten Empfängnis.‘“ Soweit die Anmerkung. Das „solide“ scheint u. a. daraus hervorzugehen, daß Többe ausdrücklich erklärt, auf meine „singularis opinio“, die er „zurückweisen“ soll, nicht eingehen zu wollen. Er gibt sie auch nicht einmal an, er hält dies für überflüssig; für ihn handle es sich bloß darum, zu beweisen, daß Thomas entschiedener

¹ Frantz, Sixtus IV. p. 81. Die Worte finden sich in der Brevis historia Ordinis Fratrum Praedicatorum bei Martène, Veterum Scriptorum et Monumentorum Collectio, Tom. 6 p. 394, Paris 1729.

² Historia eccles., Tom. 17 p. 51. 336.

³ A. a. O. III, 641.

Gegner des Dogmas der von der unbefleckten Empfängnis ist, dadurch werde von vornherein jeder Versuch zu Gunsten des Aquinaten hinfällig. Meine Antwort auf Többs Schrift: „Die unbefleckte Empfängnis und die Erbünde“, Erwiderung etc. Regensburg, Manz, erwähnt P. Pesch nicht; ebensowenig meine umfangreiche Abhandlung über die unbefleckte Empfängnis (Bd. VIII meines Thomaswerkes), in der die Frage nach allen Seiten besprochen ist. P. Pesch führt bloß einen Satz an, mit dem ich das Ergebnis meiner Darlegungen kennzeichne. Derselbe kann nur von jenem richtig gewürdigt werden, der vom Inhalte meiner Beweisführung Kenntnis genommen hat. Wir halten diesen Satz vollkommen aufrecht und werden jedes Wort darin in Folgendem rechtfertigen. Wir sind nicht gewöhnt, leere Phrasen zu schreiben. Wir verbinden damit die Würdigung der übrigen, oben angezeigten Teile des Peschschen Werkes.

Ehe wir kurz und bündig unsere in obigem Satze niedergelegte Ansicht begründen und im Anschlusse daran den kritischen Maßstab an die Behauptungen des P. Pesch anlegen, ist es zweckdienlich, einige Bemerkungen über das Verhältnis des Dogmas der unbefleckten Empfängnis zur Väterlehre oder Tradition voranzuschicken.

I. Das Verhältnis der unbefleckten Empfängnis zur Väterlehre.

P. Pesch führt eine Stelle aus der Scheebenschen Dogmatik an (p. 173), nach welcher mit vollem Recht behauptet wird, in dieser Sache sei nicht nur die Autorität des hl. Thomas in Frage, sondern die ganze Theologie des 13. Jahrhunderts. Anselm, der magister sent., Alex. v. Hales, Bonaventura, Albertus M. und ebenso Scotus behaupten in unserem Punkte genau dasselbe, was der Aquinate, und stützen sich auf dieselben Gründe. Többe gibt, mit dem gleichen Rechte, die ganze occidentalische Kirche preis und meint, es genüge für den Traditionsbeweis der volle Strom der orientalischen Kirche. In einem Anzeigeblatte für den katholischen Klerus wird zudem ausgeführt, ohne dafs im geringsten von irgend einer Seite her widersprochen worden wäre, dafs man sich eben bei diesem Dogma darauf einrichten müsse, ohne die Tradition fertig zu werden und sich allein mit der kirchlichen Erklärung zu begnügen; es sei dasselbe vielleicht nur ein Vorläufer für spätere, ähnlich zustande gekommene Definitionen. Wohin soll das führen? Zu nichts anderem wie zum Protestantismus. Wird die Tradition als Glaubensquelle beiseite gelegt, so bleibt nur die Schrift übrig und, dementsprechend, das Privat-urteil. Es kann folgerichtig auch die innerliche Verbindlichkeit der Entscheidungen des Apostolischen Stuhles nicht mehr aufrecht gehalten werden. Denn deren verpflichtende Kraft ruht darin, dafs sie die stets vom Anfange an durch die Kirche gelehrt Wahrheit als Glaubenssatz aufstellen. Welche Wahrheit aber in der Kirche stets gelehrt worden, bezeugt nach dem Konzil von Trient (sess. 4) der unanimis consensus Patrum. Nur als Haupt des Körpers der Kirche kann der Papst die bindende Glaubensnorm erklären und als solche legt er jene Wahrheit vor, die in den Vätern enthalten ist. Deshalb beruft sich Pius IX. im dogmatischen Dekret über die unbefleckte Empfängnis auf die veneranda traditio und zwar ausdrücklich, wie solche in der occidentalischen und orientalischen Kirche gelebt hat und lebt.

Wie kommen nun die drei genannten Autoren, denen noch viele andere beigesellt werden können, dazu, so leichten Kaufes die Tradition, sei es in einem wesentlichen Teile, sei es ganz und gar, preiszugeben? Sieht man einfach auf die äußeren termini, so ist ihre Ansicht leicht

erklärbar. Weder aus den Kirchenlehrern des 13. und 12. Jahrhunderts noch aus den Vätern, sei es der orientalischen, sei es der occidentalischen Kirche, kann eine einzige Stelle vorgebracht werden, der gemäß Maria ausgenommen war von der Erbsünde; wir meinen die nackten termini. Haufenweise finden sich Stellen, daß Maria die vollkommenste Kreatur war, daß sie vom Beginne an den Engeln voranstand, daß ihr nie die Gnade fehlte. Aber es besteht keine einzige Stelle, welche sie formell von der Erbsünde ausschloße. P. Pesch hat auch aus den griechischen Vätern Stellen angeführt für die Allgemeinheit der Erbsünde; in keiner wird die Allgemeinheit durch irgend eine Ausnahme in den von Adam auf natürliche Weise abstammenden Menschenkindern gestört. Man darf ganz besonders sich nicht auf die griechische Kirche berufen. Einer der hauptsächlichsten unter ihren Vätern, Chrysostomus, wirft, wenn man dem Wortlaute des Textes folgt, der Muttergottes *vana gloria*, Mangel an Glauben, vor. Er ist der einzige, der von einer aktuellen Unvollkommenheit in der Muttergottes spricht, so daß Thomas (III, qu. 27, a. 4, ad 3), was er bekanntlich sehr selten bei einem Vater thut, ihn einem leichten Tadel unterwirft: *in hoc Chrys. excessit. Etenim solus motus inanis gloriae und ähnliche kommen aber gerade von der Erbsünde, wie alle Theologen lehren.*

Haben somit die genannten Autoren recht, daß sie die Tradition darangeben? Wir können uns nicht mit Ausflüchten befreunden, wie solche Sch. in der erwähnten Behauptung macht und wie sie P. Pesch billigt: „Man sollte daher damit zufrieden sein, daß der S. Thomas gerade an den Stellen, wo er thatsächlich die These leugnet oder, wenn man will, ignoriert, das Princip, worauf dieselbe beruht und worin dieselbe implicite eingeschlossen ist, immer noch hinreichend festhält und folglich dieselbe virtuell behauptet.“ Was ist denn dies für ein Princip? Virtuell etwas behaupten und ausdrücklich das Nämliche leugnen, ist Sache eines Hanswursts, nicht eines Kirchenlehrers. In der ganzen Theologie ist es bekannt, daß, wenn einer, so Thomas seine Principien im Forschen konsequent durchführte. Hier kommt aber noch dazu, daß Thomas die Principien ausdrücklich und klar angibt, aus denen er folgert, die Muttergottes sei in der Erbsünde empfangen gewesen; und noch niemand hat sie widerlegt. Ebenso gibt er die Principien ausdrücklich und klar an, aus denen für ihn die höchste Reinheit der Muttergottes sich ergibt, gemäß denen sie *ab omni impuritate culpae vel fomitis* (III. q. 27, art. 3, ad 3) frei war. In Thomas finden sich die diesbezüglichen Fragen mit aller Entschiedenheit gestellt. Es bedarf da weder dicker Bücher noch Broschüren, um aus Stellen im Thomas zu beweisen, daß er die Erbsünde, wenn der bloße terminus in Betracht kommt, auf Maria ausdehnt. Da helfen keine „implicite“.

Man darf auch nicht die Väter in der Weise außer acht lassen, daß man sagt, sie böten zwar „die Elemente oder fast alle Elemente für die bestimmte Aufstellung der Wahrheit“; aber diese letztere hätten sie nicht gekannt. Freilich würden sie dieselbe „freudig begrüßt haben, wenn sie ihnen wäre vorgelegt worden“. Mit diesem Grundsatz hat Molina die moderne katholische Theologie eingeleitet. (Concordia q. 23, a. 4 und 5; disp. V, membr. ult. edit. nov. p. 546); *Credens autem Augustinus cum iis, quae de gratia adversus haeresim pelagianam ex scripturis rectissime docuerat, conjunctum esse: Praedestinationem Dei aeternam non fuisse secundum merita qualitatemque usus liberi arbitrii a Deo praevisi, sed solum secundum Dei electionem et beneplacitum juxta eam sententiam Paulum ad Rom. 9 multis in*

suorum operum locis interpretatus est, restrinxitque illud primae ad Tim. 2: „vult omnes homines salvos fieri“, ut non de omnibus universim hominibus, sed de solis praedestinatis intelligeretur. Quae doctrina plurimos ex fidelibus, praesertim ex iis qui in Gallia morabantur, non solum indoctos, sed etiam doctos, mirum in modum turbavit, ne dicam occasione illius salutem eorum fuisse periclitatam. Ne enim huiusmodi doctrinae adhaerent, haeresi potius Pelagianae ex parte assentiendum putabant variosque alios errores circa parvulorum praedestinationem confingebant. Id quod inter alia testantur duae illae epistolae a Prospero et Hilario Arelatensi episcopo ea de re ad Aug. missae, quae inter opera Augustini ante librum de praed. Sanctorum habentur. . . . Sententiam vero Augustini secutus est D. Thomas et post eum plerique scholasticorum. — Nos pro nostra tenuitate rationem totam conciliandi libertatem arbitrii cum divina gratia, praesentia et praedest. . . . tradidimus sequentibus principiiis, ex quibus eam deduximus, quaeque variis in locis tradidimus, initi iudicamus. Quae si data explanataque semper fuissent, forte neque pelagiana haeresis fuisset exorta, neque Lutheriani tam impudenter arbitrii nostri libertatem fuissent ausi negare, obtendentes cum divina gratia praes. et praedest. cohaerere non posse, neque ex Augustini opinione concertationibusque cum Pelagianis tot fideles fuissent turbati, ad Pelagianosque defecissent, facileque reliquiae illae Pelagianorum in Gallia, quorum in epistolis Prosperi et Hilarii fit mentio, fuissent extinctae. . . . Vier Seiten weiter: Neque vero dubito, quin ab Augustino et caeteris Patribus unanimi consensu comprobata fuisset haec nostra de praedest. sententia, ratioque conciliandi libertatem arbitrii cum divina gratia, praes. et praed., si eis proposita fuisset. Ähnlich heißt es ja zumal bei Thomas: Diese Lehre hat er zwar nicht mit klaren Worten. Aber er hat das Material dargeboten, aus dem sie aufgebaut werden kann. Den „roten Faden“ liefert er, um den das andere herumgeschlungen werden kann.

Dies sind Ausflüchte, wenn man seiner eigenen Erfindung folgen, aber doch auch die Väter an seinen Triumphwagen spannen will. Die Tradition besteht im Empfangen. Wir haben nicht Licht in die Väter hineinzutragen. Wir sollen das Licht da finden und zwar mit klaren und ausdrücklichen Worten. Die termini können wechseln und müssen es. Denn die Kirche muß so sprechen, daß sie von ihrer Zeit verstanden wird. Aber die darin enthaltene Lehre muß explicite von den Vätern empfangen werden. Sonst herrscht das Privat Urteil und nicht der unanimis consensus patrum. Wir sind ganz der Meinung des Rhabanus Maurus. Man klagte, daß er sich so streng an die Väter halte, daß sei sklavisch; er müsse seine persönlichen Ideen vorziehen. Der Gelehrte schrieb mit Bezug darauf an den Kaiser Lothar (vor den Kommentaren zu Ezechiel): „Man sagt, einzelne Gelehrte tadelten mich, daß ich anstatt der meinigen die Aussprüche der Väter vortrage. Aber was ist darin Unzukömmliches, daß ich nicht meine Erfindungen dem Leser darbiete, sondern die Lehre dieser in der ganzen Kirche verehrten Meister! Dies scheint mir nützlich für das allgemeine Beste und der Demut eines Ordensmannes entsprechend, daß ich in allem den Spuren der Väter folge. Die da weltliche Ehre suchen, mögen meinewegen ihre anmaßenden Meinungen vortragen oder niederschreiben. Was mich anbetrifft, ich kenne keinen andern Ehrgeiz als Gott auf dem Wege zu suchen, den die Heiligen uns vorgezeichnet haben.“ Mabillon bemerkt dazu (Rhab. Maur., vita, Patr. lat. tom. 107): „Möchte es Gott gefallen, daß in unseren Tagen die Autoren diese nämliche Methode befolgten; aber anstatt

dessen verlieren sie sich in ein Labyrinth von neuen Lehren und von rein menschlichen Systemen, die für die Religion höchst verhängnisvoll sind.“

Man mag sich nicht täuschen. Die Kirche kommt in ihren Erklärungen immer wieder auf die Väter, und zwar ohne Umschweife und Ausflüchte, zurück: wir meinen auf ihre klaren Aussprüche, wie sie dastehen, nicht mit dem Inhalte, den man hineinlegt. Auf das 12. Jahrhundert mit seinen Roszelli, Gilbert Porret, Abälard folgt das 13. mit seinen Lombardus, Thomas, Bonaventura, Alb. M., welche wieder die Väter zu Ehren bringen. Das erste, was wir hier in unserem Punkte zu thun haben, um das Dogma der unbefleckten Empfängnis an das 13. Jahrhundert und vermittelt desselben an die Väter anzuschließen, ist die Klarstellung der Erbsünde. Was haben die Väter, was die Scholastiker mit Thomas an der Spitze, darunter verstanden? Davon hängt alles ab. Die unbefleckte Empfängnis ist die Freiheit von der Erbsünde. Was für ein Sinn also ist mit der Erbsünde verbunden; das erscheint maßgebend für das wissenschaftliche Verständnis des Dogmas. Das dogmatische Dekret selber weist den Weg. Pius IX. stellt nicht als etwas Unbedingtes die Freiheit von der Erbsünde in Maria hin. Er nennt die Muttergottes praeservata immunis intuitu meritorum Christi. Und Thomas begründet eben damit es, daß Maria eingeschlossen war in der Erbsünde, daß sie erlöst war durch Christus, daß sie der Verdienste Christi bedurfte. Wir sehen, der Punkt auf dem i ist kein leerer Wahn. In der Formulierung des Dekretes selber erscheint als Bedingung der unbefleckten Empfängnis genau dasselbe, was Thomas als in Maria vorhanden angibt. Sie bedurfte des Erlösers. Die Frage ist die: Was in Maria bildete den Anlaß zu diesem Blicken auf die Verdienste Christi? Was in ihr bedurfte der Erlösung? Hören wir zuvörderst Thomas. Wir versichern, daß gar kein Dunkel übrig bleiben wird.

II. Die Lehre des hl. Thomas.

a) Die ganze Frage ist gelöst, wenn nach Thomas und den Vätern die heiligmachende Gnade nicht in direktem Gegensatze steht zur Erbsünde als Sünde der Natur; wenn also das eine nicht notwendig das andere ausschließt. Wird dies nachgewiesen, so sind diese beiden Behauptungen gar nicht einander entgegengesetzt; Maria war der Natur nach in der Erbsünde empfangen; Maria hatte ihrer Person gemäß immer die Gnade. Wir sprechen jetzt von der Auffassung, wie sie Thomas und die alten Scholastiker aus den Vätern entnehmen. Denn darum handelt sich es hier. Es fragt sich: Sind dies zwei verschiedene Quellen im Menschen, die unabhängig von einander bestehen: jene nämlich, aus der die Ansteckung der Erbsünde fließt, und jene, welcher die Gnade entströmt? Wir führen zunächst eine orientierende Stelle aus Thomas an und beleuchten darauf dieselbe in ihrem Sinne durch Anselm. Thomas (III S. th. d. 3, qu. 1, a. 1) schreibt: „Die heiligmachende Gnade ist durchaus nicht direkt der Erbsünde entgegengesetzt, sondern nur nach der Richtung hin, daß die Erbsünde eine Ansteckung in sich enthält für die Person. Denn die Gnade ist eine der Person verliehene Vollkommenheit, die Erbsünde aber eine Sünde der Natur.“ (*Gratia sanctificans non omnino directe opponitur peccato originali, sed solum prout peccatum originale personam inficit: Est enim gratia perfectio personalis, peccatum vero originale directe est vitium naturae.*)

Nehmen wir aus Anselm zuerst die für gewöhnlich angeführte Stelle, welche auch P. Pesch hat. Leider hat er das nicht, was sogleich darauf folgt; sonst hätte ihm die wahre Sachlage klar werden müssen. Nachdem Anselm (*de conceptu virginali et originali peccato c. 18*) gesagt, daß

Christus von der reinsten Jungfrau empfangen werden wollte, fährt er fort: „Denn es schickte sich, dafs in einer Reinheit jene Jungfrau erglänzte, wie es unter Gott keine gröfsere geben kann (vgl. Thom. in I. S. th. d. 44, q. unic. a. 3; in I. S. th. d. 17, q. 2, a. 4; in I. S. th. d. 44, a. 2 ad Anibald.; opusc. 61, de 10 grad. caritatis), welcher Gott der Vater seinen eingeborenen Sohn, den er aus seinem Herzen als sich selbst in allem gleich gezeugt und wie sich selbst liebte, derart geben wollte, dafs dieser kraft der Natur der eine selbe Sohn Gottes des Vaters und der Jungfrau sei, und welche der Sohn selbst sich zur Mutter, seiner menschlichen Substanz nach, erwählte. (Decens erat, ut ea puritate, qua major sub Deo nequit intelligi, Virgo illa niteret, cui Deus Pater unicum Filium suum, quem de corde suo aequalem sibi genitum tanquam seipsum diligebat, ita dare disponebat, ut naturaliter esset unus idemque communis Dei Patris et Virginis Filius et quam ipse Filius substantialiter facere sibi matrem eligebat, et de qua Spiritus s. volebat et operaturus erat ut conciperetur et nasceretur ille de quo ipse procedebat.) Im nächsten Kapitel, beinahe unmittelbar darauf, sagt nun Anselm weiter: „Mein Beweisgrund besagt, dafs Gott auch der Substanz einer mit Sünde behafteten Jungfrau den Gerechten entnehmen konnte (monstrat Deum etiam de peccatricis Virginis substantia . . . prolem debere justam tali propagatione producere).“ Es nützt nichts, dafs der Kardinal Sfondrati klagt, Anselm habe sein Princip nicht streng durchgeführt (Innocentia vindicata § 1, n. 6). Er hätte lieber der Sache auf den Grund gehen sollen. Die Aussagen dieser Fürsten der Scholastik sind derart bestimmt und werden derart begründet, dafs man solche Klagen nicht versteht. Wenn jemand folgerichtig denken konnte, so konnten diese Männer es. Anselm sagt weiter (c. 14): „Unser Beweisgrund kann von niemandem umgestofsen werden, wonach der von der Jungfrau genommene Same rein war, obgleich derselbe zur sündigen Masse gehörte“ (Nullatenus refragatur nostrae rationi, quae semen de Virgine sumptum asserit esse mundum, quamvis sit de massa peccatrice) c. 21: „Gott nahm die menschliche Natur an ohne Sünde aus der sündigen Masse“ (Deus assumpsit hominem de massa peccatrice sine peccato). Sehen wir, wie beides Anselm vereinigt. C. 23 heifst es: „Es kann nicht gelegnet werden, dafs die Menschenkinder in Adam waren, als jener sündigte. Aber sie waren da, wie in der Ursache, wie im Samen; während sie in sich selbst persönlicherweise sind. In Adam waren sie der Same selbst, einzeln für sich sind sie verschiedene Personen. In Adam sind sie nicht verschieden von ihm, in sich sind sie andere wie er. In Adam waren sie Adam, in sich sind sie sie selbst. Sie waren also in ihm; aber sie waren nicht sie selbst, da sie ja noch nicht waren“ (Negari nequit infantes in Adam fuisse cum peccavit; sed in illo causaliter, sive materialiter (al. naturaliter) velut in semine fuerunt; in seipsis personaliter sunt; quia in illo fuerunt ipsum semen, in se singuli sunt diversae personae. In illo non alii ab illo, in se alii quam ille. In illo fuerunt ille, in se sunt ipsi. Fuerunt igitur in illo, sed non ipsi, quoniam non fuerunt ipsi). Darum kann Anselm ausdrücklich sagen (c. 23): „So ist klar, dafs ein großer Unterschied ist zwischen der Sünde Adams und der Sünde derjenigen, die von ihm der Natur nach abstammen. Denn jener sündigte durch den eigenen Willen, die anderen sündigen kraft natürlicher Notwendigkeit, welche der eigene und persönliche Wille Adams verdiente“ (Ille peccavit propria voluntate, illi naturali peccant necessitate, quam propria et personalis meruit illius voluntas). Damit gibt er den Grund für das kurz vorher im selben Kapitel Gesagte: „Die Jungfrau selbst wurde, wie alle

anderen, sicut omnes alii, theils durch die Natur, theils durch den Willen (der Eltern) zu ihrem Sein gebracht. In ihr aber hat weder der Wille einer Kreatur gewirkt, noch die Natur hat den Sproß hervorgebracht, sondern der hl. Geist und die Kraft des Allerhöchsten.“

Wir können jetzt schon in etwa verstehen, wie die heiligmachende Gnade nicht direkt zur Erbsünde in Gegensatz sich befindet; speciell in unserem Falle, wie die Muttergottes von Anselm und allen großen Scholastikern als im höchsten Grade rein, über jede Kreatur rein hingestellt wird und doch zur *massa peccatrix* gehörig. Alle Schuld der Erbsünde ist in Adam, alle und jede. Wird die Ansteckung der Person durch die mit natürlicher Nothwendigkeit in Adam befleckte Natur von Anfang an gebindert, so steht ebendeshalb die größte Reinheit durch die Gnade in der Person, um dem Gewichte der in Adam verderbten Natur gleichsam die Stange zu halten. Hören wir weiter. Anselm ist ganz klar (c. 29): „In der Taufe werden die Sünden, welche vor der Taufe da waren, ganz und gar getilgt. Also die Ohnmacht, von Natur aus, die Gerechtigkeit zu haben, wird den bereits Getauften nicht als Schuld angerechnet wie früher. Wie also vorher die Ohnmacht, die Gerechtigkeit zu haben, nicht den Mangel derselben entschuldigen kann, denn derselbe war in der Schuld begründet, so entschuldigt diese selbe Ohnmacht, von Natur aus, die Gerechtigkeit zu haben, durchaus nach der Taufe; denn sie ist ohne alle Schuld.“ Sie sind, der Person nach, von der Schuld in Adam getrennt. Da aber nur Adam die Schuld trug und die andern, einzig weil sie durch ihre Natur in Adam waren, nicht wegen persönlicher Sünde schuldig waren, so ist da nicht mehr die mindeste Schuld, wenn auch alles übrige, alles Verdorbene im Fleische, auch die Verpflichtung zu sterben, bleibt. Es stört keine solche Verderbtheit die Reinheit, sondern zeigt vielmehr die Größe der Gnade an, die in der Person waltet. (In *baptismo peccata penitus, quae ante baptismum erant, delentur. Quapropter originalis impotentia justitiam habendi jam baptizatis non imputatur ad peccatum, sicut prius. Quemadmodum igitur impotentia habendi justitiam prius excusare non poterat absentiam justitiae, quoniam ipsa erat in culpa; sic post baptismum illam omnino excusat, quia remanet sine omni culpa. Unde fit, ut justitia, quae ante baptismum debebatur (in Adam) ab infantibus sine omni excusatione, post baptismum ab illis non exigatur quasi ex debito. Quamdiu ergo sola originali impotentia non habent justitiam, non sunt injusti, quoniam non est in eis absentia debitae justitiae. (Man merke, die originalis impotentia ist da, und sie nennt Anselm das *peccatum originale*; aber diese originalis impotentia, von der gezeugten Natur aus die Gerechtigkeit zu haben, macht nicht, daß sie „ungerecht“, d. h. in ihrer Person sündig sind; denn es besteht keine Schuld mehr, durch Adam die Gerechtigkeit zu haben, nachdem die Taufe sie eingegliedert hat, der Person nach, in Christo, non est absentia debitae justitiae.) Non enim est debitum, quod sine culpa est impossibile. Si sic moriuntur, non damnantur, quia non sunt injusti. Sed et justitia Christi, qui se dedit pro illis, et justitia fidei matris Ecclesiae, quae pro illis credit, quasi justis salvantur.)*

Wir können jetzt genau bestimmen, inwiefern „die heiligmachende Gnade nicht ganz und gar direkt im Gegensatze steht zur Erbsünde“. Auszuschließen ist das Verständnis, wonach die Erbsünde als Schuld (quia est in culpa, sagt oben Anselm) mit der Gnade zusammen bestehen kann, nämlich als Schuld in der Person des einzelnen. Dagegen kann 1. die Erbsünde mit der heiligmachenden Gnade in der Seele des einzelnen zusammen bestehen, insoweit die Eltern durch das Zeugen die Verbindung

herstellen mit Adam und demnach, soweit sie in Betracht kommen, das debitum Adae weiter fortgepflanzt wird. Und so nimmt Thomas in der ganzen Quästion aus den Sentenzen, die oben erwähnt worden, den Ausdruck *peccatum originale*; derselbe bezieht sich auf den *semen infectum* in Adam. Durch ihn wird notwendig, soweit der Natur freier Lauf gelassen bleibt, die Sünde, die Schuld Adams, d. h. das die menschliche Natur die Gerechtigkeit haben sollte und verschuldeterweise sie nicht hat, fortgepflanzt. Da bezieht sich nichts vom *peccatum originale* auf das empfangene Menschenkind in dessen einzelнем Bestand betrachtet. Es kann 2. die Erbsünde weiter zusammen bestehen mit der heiligmachenden Gnade als „die vom Ursprunge herkommende Ohnmacht der Natur, die Gerechtigkeit zu haben“ (*originalis impotentia justitiam habendi*), welche im einzelnen, auch in seinem Einzelbestande aufgefaßt, bleibt, aber getrennt von der Schuld in Adam; wie z. B. in den Getauften. So zeigt Thomas in I, II, qu. 82, a. 3, das die Erbsünde die Begierlichkeit sei, und bezieht sich dabei auf Aug. (1 Retr. 15. *Concupiscentia est reatus originalis peccati*). Nach beiden Seiten hin wird das Einwirken der Gnade, weit entfernt gestört zu werden, geradezu gefordert und durch das tiefe Elend der Natur gemessen; soll anders der Mensch zur Seligkeit kommen. Letzteres Erbe von Adam, das wir nämlich nicht von Natur aus gerecht sind und zwar durch die Schuld der Natur, soweit sie in Adam war, hindert so wenig die Reinheit der Seele, sobald die Gnade Besitz von ihr genommen hat, das der Apostel sagt (Röm. 8, 1): „Also nichts Verdammenswertes ist in denjenigen, die da sind in Christo Jesu, die nicht gemäß dem Fleische wandeln“, und das das Konzil v. Trient (sess. V) auf Grund dieser Worte erklärt, die Kleinen, welche nach der Taufe ohne persönliche Sünde sterben, gingen direkt in den Himmel ein. „In den Himmel aber kann nichts Unreines eingehen.“ Und doch bleibt in der Natur dieser Kleinen das von Anselm skizzierte Erbe Adams, die *impotentia originalis habendi justitiam*, die Begierlichkeit, der *fomes*. Wohl aber tritt die Gnadekraft Christi hervor, der trotzdem von der Person aus die Natur reinigt, das sie des ewigen Lebens würdig wird. „Vollkommen wird“, so Thomas in der citierten Stelle aus den Sentenzen, „die Natur gereinigt werden durch die Vollendung der Herrlichkeit“, so das sie nämlich nicht mehr Werkzeug für die Weiterverbreitung des Verderbens sein wird, nicht bloß insofern sie in der einzelnen Person sich findet (*Perfecta enim naturae curatio ad perfectionem gloriae pertinet*; q. 3 ad 1). Gehen wir weiter.

b) Die Ungerechtigkeit und die Erbsünde bei den Scholastikern.

Wir erinnern an den Ausgangspunkt, den leitenden Gedanken, welchen wir an die Spitze gestellt haben. Welches ist der Gegenstand, der es erfordert hat, das Gott auf die Verdienste Christi blicke (*intuitu meritorum Christi*), damit Maria rein bleibe von der Schuld der Erbsünde? Diese Frage veranlaßt Papst Pius IX. Inwiefern steht Maria unter dem Erlöser und bedarf der Erlösung? Diese Frage beantwortet Thomas. Es geht nicht an, zu sagen, Maria habe das *debitum peccati orig.* gehabt, und mit keiner Silbe zu untersuchen, worin denn in Maria dieses *debitum* bestehe. Bevor sie war, konnte sie kein *debitum* haben. Wer nicht ist, hat keine Schuld. „Wer da erlöst wird,“ sagt Gregor d. Gr., „wird ohne Zweifel von einer Schuld erlöst.“ Wer befreit wird, wird ohne Zweifel von irgend welchen Banden befreit. „Was nicht ist, das kann nicht geheiligt werden“, schreibt Thomas (III. S. tb. d. 3, q. 1, art. 1. *Sed contra*). „Die selige Jungfrau aber war nicht, ehe sie

empfangen wurde; also konnte sie nicht vor der Empfängnis geheiligt werden.“ Wer da von einer zuvorkommenden Erlösung spricht (praeventiens), sagt nichts anderes, als daß die Heiligung Mariens ihrer Empfängnis vorausgegangen ist. Es muß untersucht werden, wie beschaffen das debitum in Maria im ersten Augenblicke ihrer Empfängnis war, von dem sie im selben Augenblicke befreit, oder genauer, dessen Folgen von ihr abgewendet worden sind. Hören wir zuvörderst noch einmal Anselm (l. c. c. 23).

„Daß Adam aß, dies forderte die Natur; denn so war sie geschaffen, daß sie der Speise bedurfte. Daß er aber von der verbotenen Frucht aß, das that nicht mehr der Wille kraft der ihn dazu treibenden Natur, sondern der persönliche, Adam allein eigene Wille. Was aber in dieser Weise die einzelne Person that, das vollbrachte sie nicht ohne die Natur der gemeinsamen Gattung. Denn Person war das in ihm, was Adam genannt wurde; Natur, was Mensch hieß. Die Person also machte, daß sündhaft wurde die Natur; weil, als Adam sündigte, der Mensch sündigte. Denn nicht, weil er Mensch war, wurde er angetrieben, das Verbotene zu nehmen. Durch den eigenen Willen vielmehr, welchen die Natur nicht notwendig vorbedingt, sondern welchen die Person empfängt, ist er angezogen worden. Ähnlich, aber umgekehrt, geht es in den Kindern. Daß in ihnen nämlich die Gerechtigkeit nicht ist, welche sie schuldig sind zu haben, das hat nicht ihr eigener persönlicher Wille veranlaßt, wie in Adam; sondern die mit der Natur überkommene Bedürftigkeit, welche die Natur von Adam erhalten hat. In Adam wurde die menschliche Natur, die aufser in Adam (nach der Kraft des Fortpflanzens) in keiner Weise war, von der Gerechtigkeit entblößt, welche sie hatte; und nun entbehrt sie dieselbe immer, es sei denn, daß sie von anderswoher unterstützt wird. Gemäß dieser Weise, weil die Natur in den Personen für sich besteht und die Personen nicht sind ohne Natur, muß es verstanden werden, daß die Natur in den Kindern die Personen zu sündigen Personen macht. So hat die Person in Adam die Natur des Gutes der Gerechtigkeit beraubt und die bedürftig gewordene Natur macht alle Personen, welche von ihr ausgehen, kraft derselben Bedürftigkeit zu sündhaften und ungerechten. Dies ist der Grund, weshalb die persönliche Sünde Adams übergeht in alle, welche von ihm aus in natürlicher Weise fortgepflanzt werden, und weshalb diese Sünde in ihnen Natur- oder Ursprungssünde ist.“ (Quod Adam comedebat, hoc natura exigebat; quia ut hoc exigeret, sic creata erat. Quod vero de ligno vetito comedit, non hoc voluntas naturalis, sed personalis, hoc est, propria fecit. Quod tamen egit persona, non fecit sine natura. Persona enim erat, quod dicebatur Adam; natura, quod homo. Fecit igitur persona peccatricem naturam; quia, cum Adam peccavit, homo peccavit. Si quidem non quia homo erat, ut vetitum praesumeret, impulsus est; sed propria voluntate, quam non exigit natura, sed persona concepit, attractus est. Similiter fit in infantibus, sed e converso. Nempe, quod in illis non est iustitia, quam debent habere, non hoc fecit illorum voluntas personalis, sicut in Adam, sed egestas naturalis, quam ipsa natura accepit ab Adam. In Adam namque, extra quem de illa nihil erat, est nudata iustitia quam habebat; et ea semper, nisi adjuta, caret. Hac ratione, quia natura subsistit in personis et personae non sunt sine natura, facit natura personas infantium peccatrices. Sic spoliavit persona naturam bono iustitiae in Adam; et natura egens facta omnes personas, quas ipsa de se procreat, eadem egestate peccatrices et injustas facit. Hoc modo transit

peccatum Adae personale in omnes, qui de illo naturaliter propagantur, et est in illis originale sive naturale.)

Man liest heutzutage nicht selten Klagen, wie man denn den Wunsch oder vielmehr die ernste Anordnung der kirchlichen Autorität, genau dem Aquinaten zu folgen, in die Praxis übersetzen könne, da doch in den verschiedensten, und zwar in Hauptpunkten, man sich streite, was er überhaupt gelehrt habe. Den Klagen kann jeder leicht dadurch abhelfen, dafs er den Thomas selbst in die Hand nimmt. Die Streitigkeiten über das Verständnis desselben kommen daher, dafs man den eigenen Sinn dem Texte des engelgleichen Lehrers unterschiebt, Worte in den Text hineinschiebt, die nicht darin stehen, aber nach dem eigenen Sinne des Lesers darin stehen müßten, dafs man in ihm „die Principien“ findet, „die Elemente oder fast alle Elemente“ für die eigene Ansicht, und dann diese aus Thomas heraus zu beweisen unternimmt, obgleich Thomas mit ausdrücklichen Worten das Gegenteil solcher Ansichten lehrt. Man nehme Thomas, wie er ist, wie er geschrieben hat, vergleiche die eine Quästion mit der andern, ohne über den Wortlaut selber hinauszugehen; und man wird leicht finden, wie seine Ansichten, für die er übrigens immer die Gründe angibt, fruchtbar sind und geeignet, auch das heutige Dunkel zu zerstreuen. Halten wir uns beispielsweise an unseren Lehrpunkt. Was versteht Thomas unter der „Gerechtigkeit“, von der Anselm so oft spricht, welche unsere Natur, nicht direkt die Person oder das Princip des vernünftigen Einzelwesens, in uns schuldig ist, kraft ihres Ursprunges zu haben, die sie aber nicht hat?

S. 123 spricht P. Pesch davon, fällt aber in den eben gerügten Fehler. Er sagt: *Sententia S. Thomae ea est, quod peccatum originale formaliter consistit in privatione originalis iustitiae*. Das ist sehr richtig. Dann aber fügt er hinzu, *seu, quod secundum ejus doctrinam idem est, in privatione gratiae sanctificantis*, und verweist auf I q. 95, a. 1 und IV de malo, a. 2. Nirgends — und noch weit weniger in diesen Stellen — stellt Thomas die *justitia originalis* und die *gratia sanctificans* auf dieselbe Stufe. Das müßte allerdings so sein nach den Ideen des P. Pesch. Aber Thomas sträubt sich dagegen ausdrücklich. Die *justitia originalis* fällt nicht zusammen mit der *gratia sanctificans*; die eine gehört nicht zum Wesen der andern. Die erstere kann in einem gewissen Falle ohne die letztere sein, die letztere ohne die erstere. Hätte Adam nicht gesündigt, so würden doch seine Nachkommen immer haben sündigen können, und die *justitia originalis* wäre ihnen, da Adam nie gestorben wäre, auf Grund des der Natur in Adam gemachten Geschenkes, geblieben. Der Sünder hätte heilige Kinder gezeugt, sowie jetzt heilige Eltern sündige Kinder zeugen. Sie hätten vom Fleische aus keine Versuchung gehabt. Keiner wäre zeitlicherweise gestorben. Sünden wären blofs aus Bosheit geschehen, nicht aus Schwäche oder Irrtum. Die *justitia originalis* geht die Natur an, die heiligmachende Gnade die Person. Wenn man selbst beides konfundiert, so sollte man doch nicht gleich die großen Kirchenlehrer zu Mitschuldigen machen, sondern ernst ihre Ausdrücke prüfen und ihre Ansicht erforschen. Hier ist überhaupt der Punkt, bei welchem eingesetzt werden muß. Hier beginnt die Divergenz der modernen Theologie von derjenigen der großen Scholastiker. Man könnte einen Preis aussetzen, was denn eigentlich nach der Dogmatik von Scheeben, Heinrich, Pesch u. a. die *justitia originalis* sei. Bald ist sie die heiligmachende Gnade, bald ist sie dieselbe nicht; jenachdem man es notwendig hat. Bajus, nämlich die Verwerfung seiner bekannten Sätze, steht nicht im mindesten dem entgegen, dafs

man behauptet, die Ungerechtigkeit sei ihrem Wesen nach nicht Gnade. Aus dieser Verwerfung folgt blofs, dafs die Ungerechtigkeit ein supernaturalis donum war, nicht geschuldet der menschlichen Natur, wie es ihr geschuldet war, Vernunft und Freiheit, sowie Sinne und einen Körper zu haben.

Thomas drückt sich derart genau aus, dafs ein Mißverständnis unmöglich ist, wenn man nur seine Worte so nimmt, wie sie lauten (I. q. 5, a. 1): „Die Geradheit und Gerechtigkeit des Urzustandes, in welchem Gott den Menschen gründete, erfordert, dafs der Mensch in der Gnade geschaffen wurde; heifst es doch Eccl. 7: ‚Gott schuf den Menschen als einen aufrechten.‘ Diese Ungerechtigkeit oder Geradheit bestand nämlich darin, dafs die Vernunft Gott unterthan war, die niedrigeren Kräfte aber der Vernunft gehorchten und der Seele der Körper folgte. Die erstgenannte Art Unterwürfigkeit nun ist die Ursache sowohl der zweiten als auch der dritten. Denn so lange der vernünftige Teil Gott unterworfen war, blieb ihm das Niedrigere unterworfen. Nun ist es aber offenbar, dafs jene Unterordnung des Körpers unter die Seele und der Sinneskräfte unter die Vernunft nicht von der Natur im Menschen kam; sonst wäre sie nach der Sünde geblieben, wie ja auch in den Dämonen die natürlichen Gaben blieben. Also flofs die Unterwürfigkeit der Vernunft unter Gott nicht blofs aus der Natur, sondern war gemäß dem übernatürlichen Geschenke der Gnade, insofern es nicht geschehen kann, dafs die Wirkung mächtiger sei als die Ursache. Danach sagt Augustin: ‚Nachdem das Gehot übertreten war, verlief dieselben sogleich die göttliche Gnade, und sie schämten sich der Nacktheit ihrer Körper.‘ Ist also, weil sie die Gnade verlief, die Unterordnung des Fleisches gegenüber der Seele gestört worden, so war auch die Gnade im Menschen die Ursache dieser Unterordnung.“ (Quod fuerit etiam conditus in gratia, ut alii dicunt, videtur requirere ipsa rectitudo primi status, in qua Deus hominem fecit, secundum illud Eccl. 7: Deus fecit hominem rectum. Erat enim haec rectitudo secundum hoc, quod ratio subdebatur Deo, rationi vero inferiores vires et animae corpus. Prima autem subjectio erat causa et secundae et tertiae. Quamdiu enim ratio manebat Deo subjecta, inferiora ei subdebantur, ut Aug. dicit. Manifestum est autem, quod illa subjectio corporis ad animam et inferiorum virium ad rationem non erat naturalis; alioquin post peccatum mansisset, cum etiam in daemonibus data naturalia post peccatum permanserint, ut Dionysius dicit. Unde manifestum est, quod et illa prima subjectio, qua ratio Deo subdebatur, non erat solum secundum naturam, sed secundum supernaturalis donum gratiae; non enim potest esse effectus potior quam causa. Unde Aug. dicit, quod postquam praecepti facta transgressio est, confestim, gratia deserente divina, de corporum suorum nuditate confusi sunt. Senserunt enim motum inobedientis carnis suae, tanquam reciprocam poenam inobedientiae suae. Ex quo datur intelligi, si deserente gratia, soluta est obedientia carnis ad animam, quod per gratiam in anima existentem inferiora ei subdebantur.)

Thomas erklärt noch ausdrücklicher seine Meinung (I. q. 100, a. 1, ad II): „Einige meinen, die Kinder würden wohl in der Ungerechtigkeit geboren worden sein; jedoch ohne die Gnade, welche das Princip übernatürlichen Verdienstes ist. Da jedoch die Wurzel der Ungerechtigkeit, in welcher Adam geschaffen worden, in der übernatürlichen Unterwürfigkeit der Vernunft Gott gegenüber besteht und diese ohne Gnade nicht sein kann, so würden die Kinder dadurch selber, dafs sie in der Ungerechtigkeit geboren werden, auch in der Gnade geboren worden sein.“

Damit ist jedoch nicht gesagt, daß die Gnade etwas Natürliches sei. Denn sie wäre nicht vermittels des Samens fortgepflanzt worden, so daß die Zusammensetzung der menschlichen stofflichen Natur sie gefordert hätte; sondern sobald der Mensch die vernünftige Seele gehabt haben würde, wäre ihm die Gnade von Gott verliehen worden, wie ja auch, allsobald daß der Körper dazu vorbereitet ist, die vernünftige Seele von Gott durch Schaffung gegeben wird, die demgemäß nicht durch den Samen fortgepflanzt ist.“ (Quidam dicunt, quod pueri non fuissent nati cum justitia gratuita, quae est merendi principium, sed cum justitia originali. Sed cum radix originalis justitiae, in cujus rectitudine factus est homo, consistit in subjectione supernaturali rationis ad Deum, quae est per gratiam gratum facientem, necesse est dicere, quod si pueri nati fuissent in originali justitia, etiam nati fuissent cum gratia, sicut et de primo homine supra diximus. Non tamen fuisset per hoc gratia naturalis, quia non fuisset transfusa per virtutem seminis, sed fuisset collata homini statim cum habuisset animam rationalem; sicut etiam statim cum corpus est dispositum, infunditur a Deo anima rationalis, quae tamen non est ex traduce.)

Danach ist bei Thomas das Wesen und die wirkende Ursache (radix, causa efficiens) der Ungerechtigkeit fest umgrenzt, wenn man seinen Worten, so wie sie in Wirklichkeit lauten, folgt und nicht das darin findet, was man selber hineinlegt: 1. Die Ungerechtigkeit und die Gnade (justitia originalis und justitia gratuita) sind wesentlich durchaus verschieden. Die Ungerechtigkeit wird von Thomas offen und klar, ganz bestimmt, eine Wirkung der Gnade genannt. Diese Wirkung kann fortfallen, ohne daß die Gnade notwendig mangeln müßte. Es ist nicht dieselbe Gerechtigkeit: die Adams vor der Sünde, welche er fortgepflanzt hätte, wenn er ohne Sünde geblieben wäre; und die mit der Gnade, als dem Princip des Verdienstes, gegebene. Die eine heißt justitia originalis, die andere justitia gratuita. 2. Die Ungerechtigkeit ist eine „übernatürliche Gabe“, donum supernaturale; nicht weil sie wesentlich nicht dem Bereiche der Natur angehört, nicht weil sie wesentlich Gnade wäre; sondern weil der sie im Menschen bewirkende Grund oder ihre Wurzel die übernatürliche Gnade ist. Ähnlich würde die durch Wunder bewirkte Wiedergabe des Augenlichts eine übernatürliche Gabe sein, und doch wäre das damit vollzogene Sehen dem Bereiche der Natur angehörig. 3. Das Wesen der Ungerechtigkeit ist die Vollendung der Natur in ihren natürlichen Grenzen; deshalb wäre sie kraft des Samens fortgepflanzt worden, sowie jetzt die Erbsünde fortgepflanzt wird. Man beachte wohl den Grund, welchen Thomas für die Ungerechtigkeit, als für eine übernatürliche Gabe, angibt. „Die Unterordnung der niederen Kräfte unter die Vernunft und des Körpers unter die vernünftige Seele wäre geblieben nach der Sünde, wenn sie in den Kräften der Natur gelegen wäre.“ Denn alles rein Natürliche blieb auch nach der Sünde. Damit ist gesagt, daß in den Kräften der Natur keinerlei Ruhe liegen kann, wie solche einem letzten Endzwecke entspricht. Durch die Kräfte der Natur kommt der Mensch nicht dazu, der Vernunft die Sinne, der Seele den Leib unfehlbar zu unterwerfen. Nur unter dem Einwirken der Gnade ist dies möglich. Den Kräften der Natur entspricht, wenn sie sich selbst überlassen sind, der Kampf, die Zwietracht, die Unzufriedenheit, wie dies mit der Begierlichkeit gegeben ist. Es kann also, will man dem Aquinaten folgen und damit zugleich der Natur der Sachlage, niemals im Bereiche der natürlichen Kräfte ein letzter Endzweck für den Menschen gefunden werden. Denn der letzte Endzweck besagt das gerade Gegenteil: Friede, Einigkeit, Zufriedenheit.

Der einzig mögliche Endzweck des Menschen ist der nur mit übernatürlichen Mitteln erreichbare. Es gibt demnach auch keinen status, Stand, kein Feststehen der rein natürlichen Verhältnisse, keinen *status naturae purae*. Der Mensch konnte in *puris naturalibus* geschaffen werden; dies sagt Thomas oft. Aber nie konnten die *puris naturalia* als solche einen festen Stand gewinnen. Das widerstreitet dem Begriffe der Natur im Menschen, wonach dieser indifferent ist für das Gute und Böse. Zwischen Gut und Böse gibt es kein Mittel. Und so gibt es auch keinen Stand zwischen dem *status justitiae originalis* und dem *status peccati originalis*. Der erste freie Willensbeschluss wäre, wenn Gott den Menschen in *puris naturalibus* geschaffen hätte, entweder dem Guten zugewandt gewesen oder dem Bösen. Im ersten Falle wäre er durch die zuvorkommende wirkende Gnade als erste Ursache bewirkt worden, und die heiligmachende Gnade würde ihm gefolgt sein. Im zweiten Falle war die Sünde da. Man möge nur den status bei den *puris naturalia* streichen und als einzig möglichen Zweck der menschlichen Natur den nur mit übernatürlichen Mitteln erreichbaren betrachten, so daß die Natur selber und alle ihre Kräfte die eigene Ohnmacht mit Rücksicht auf ihre Vollendung bekennen; alle Schwierigkeiten im Verständnisse des hl. Thomas bei diesen und ähnlichen Materien sind dann geschwunden. Ein Autor kann nicht verstanden werden, den man von vornherein sagen lassen will, was mit keinem Worte in ihm steht. In die Stellen, in denen er von den *puris naturalia* spricht, liest man hinein den status derselben, den er unbedingt bekämpft; der *status naturae integrae* ist nach der Vollendung, nach Gott hin bei Thomas ganz gleichbedeutend mit dem *status naturae purae*. Darin besteht eben der Stand, status, der *puris naturalia*, daß die Vollendung hinzutritt und Festigkeit gibt. In die Stellen, in denen Thomas von dem Zwecke der menschlichen Natur spricht, den sie nur mit übernatürlichen Mitteln erreichen kann, liest man ähnlich hinein *supposita elevatione naturae ad finem sublimiorem*, von welcher Voraussetzung Thomas keine Ahnung verlauten läßt und die er positiv und mit recht zugänglichen Gründen bekämpft; — wie soll da Thomas verstanden werden können? Genau dasselbe gilt von Bonaventura, Scotus, Anselm, Augustin, die alle insgesamt gleich Thomas nichts wissen von einer Zweckverschiebung und von einem status nat. purae. 4. Demgemäß bestimmt sich das Wesen der Ungerechtigkeit dahin, daß sie die Unterordnung der Sinne unter die Vernunft und des Körpers unter die Seele bedeutet: die natürliche Herrschaft (nach Gen. 1, 28) und die Unsterblichkeit des Leibes. Ihre wirkende, dem Wesen nach von ihr geschiedene Ursache ist die Gnade, d. h. die übernatürliche Unterwürfigkeit des vernünftigen Geistes unter Gott. Ihr Sitz oder Subjekt ist die vernünftige Seele, nicht soweit sie von Gott geschaffen wird, sondern soweit der vernünftige Mensch *terminus generationis* und demnach in naturgemäßer Verbindung zu einheitlichem Handeln mit dem Fleische ist. Das Wesen der Erbsünde verhält sich dementsprechend bei Thomas und dem gesamten christlichen Altertum. Sie ist nach allen, auch den modernen Autoren, die *privatio justitiae originalis*, der verschuldete Mangel. Sie ist dasselbe wie der *status naturae purae*, insoweit den bloß natürlichen Kräften die Vollendung geschuldetermaßen mangelt. Sowie die *justitia originalis* nicht dem Wesen nach mit der Gnade übereinkommt, so bedeutet die Erbsünde dem Wesen nach nicht den Mangel der Gnade. Die Ungerechtigkeit ist dem Wesen nach die Unterordnung der Sinne unter die Vernunft, des Leibes unter die Seele. Ihre wirkende Ursache, ihre Wurzel ist die Gnade. Also ist die Erbsünde dem Wesen nach der Mangel des

Gesagten. Sie ist wesentlich die bloße Natur, verschuldetermaßen sich selbst überlassen. Anselm sagt es klar: Jetzt ist der Mensch nudatus, während er in den rein natürlichen Verhältnissen nudus gewesen wäre. Und Bellarmin insistiert ganz besonders auf diesem Ausdrucke. Die menschliche Natur hat die Vollendung in ihrem natürlichen, d. h. dem fleischlichen Fortpflanzen zugänglichen Bereiche durch die Güte Gottes einst gehabt. Durch die Schuld in ihr hat sie diese Vollendung, die sie nicht fordern durfte, nicht mehr; sie ist bloße Natur. Die Folge davon ist der Mangel der übernatürlichen Gnade im vernünftigen Geiste, soweit diese Gnade mit der Ungerechtigkeit zusammenhängt. Die Gnade kommt nicht mehr in den Menschen auf dem Wege der Natur. Wir sagen, wie Thomas oben, Gott gibt die Gnade nicht mehr aus diesem Grunde, weil nämlich die Ungerechtigkeit ohne sie nicht bestehen kann und er diese Ungerechtigkeit dem Adam als Mitgift der menschlichen Natur verliehen hatte. Gott gibt die Gnade nicht mehr mit der fleischlichen Zeugung von Adam her. Er gibt sie fortan intuitu meritorum Christi. Das will sagen: Gott gibt sie auf Grund der Person, soweit eine Person verbunden wird mit der Person der zweiten Person in der Gottheit. Sitz der Erbsünde ist die vernünftige Seele als Wesensform des Menschen, der da terminus generationis, Abschluß der fleischlichen Zeugung, ist: ein Mensch eben wird gezeugt. Die vernünftige Seele ist nicht Sitz der Erbsünde, insoweit sie von Gott geschaffen wird, sondern insoweit sie mit dem Fleische in natürlicher Verbindung steht.

III. Der Punkt über dem i.

Wir können jetzt durchaus begründen, daß Thomas besser mit dem Dekret Pius' IX. übereinstimmt, wie alle die nachfolgenden sogenannten Verteidiger der unbefleckten Empfängnis: a) Pius IX. sagt, *gratia et privilegio* sei die Muttergottes frei geblieben von dem Flecken der Erbsünde. Die beiden Ausdrücke erklärt kein einziger unter den sogenannten Verteidigern der unbefleckten Empfängnis. Sie sind aus früheren kirchlichen Erklärungen herübergenommen. Thomas erläutert sie (III, q. 27, a. 3): *Per abundantiam gratiae, quam in sanctificatione recepit, et etiam perfectius per divinam providentiam, sensualitatem ejus ab omni inordinato motu prohibentem*. Was hier Thomas *providentia divina* nennt und an einer andern Stelle *specialis providentia* oder auch *privilegium*, dies nennt das päpstliche Dekret *privilegio*. Maria erhielt in ihrer unbefleckten Empfängnis die Gnade im vernünftigen Geiste, sobald dieser geschaffen war; das *privilegium* oder die *specialis providentia* erstreckte sich auf die Behütung des von Adam erhaltenen Fleisches, daß es der Sünde in keiner Weise und in keinem Akte folgte. b) Warum nennt Thomas dies *sanctificatio* und nicht *immac. conceptio*? Der Grund liegt auf der Hand für jeden, der die damaligen Verhältnisse kennt. Die *conceptio sine peccato*, dieser Ausdruck war anrühlich. Es war dies der häretische Ausdruck des Petrus Comestor, Kanzlers der Pariser Universität, (vgl. Malou, de l'immaculée conc. vol. 2, p. 117) und seiner zahlreichen Anhänger um das Jahr 1150. Er schrieb in bitterster Weise gegen Bernardus in unserer Frage. Letztere ist nicht neu. Bernardus hatte diesen Ausdruck *immac. conc. verurteilt* und zwar in entschiedenster Weise, weil er gemäß denen, die ihn gebrauchten, bedeutete, daß Maria „aus der Erde gebildet war, aus welcher Adam geformt worden; also nicht aus der durch Adam verderbten Erde, sondern aus der unschuldigen“. Es ist dies jene Meinung, welche heute Gutberlet aufzuwärmen scheint in der Heinrichschen Dogmatik. Dies hieß, Maria Christo dem Erlöser entziehen. Dies hieß, die Erlösung selber unmöglich machen, denn es fehlt dann die Verbindung Christi

mit Adam, mit dem in der Natur verderbten Menschengeschlecht. Diese Meinung ging dahin, dafs von den Eltern aus Maria reines, unverderbtes, sündloses Fleisch erhielt; und sonach konnte auch Christus aus Maria nicht die caro peccati annehmen. Man lese die oben angeführte Stelle aus den Sentenzen im Zusammenhange der ganzen zwei Quästionen und man wird sehen, dafs Thomas nur gegen die so, d. h. fälschlich, verstandene *conceptio sine labe* kämpft. Da kommt keinerlei Flecken in der Person des Empfangenen in Betracht, sondern nur der Flecken, für dessen Fortpflanzung die Eltern durch die Schuld Adams die Werkzeuge sind. Bernardus und Thomas aber führen denselben Grund gegen diese *immac. conc.* ins Feld: Maria wäre dann nicht erlöst durch Christus, sie wäre keine Tochter Adams, von dem geschrieben steht, dafs er „*die forma futuri*“ des zweiten Adams (Röm. 5) ist, d. h. dafs, soweit er das Fleisch verdorben, Christus es erlöst. c) Thomas und die großen Scholastiker siegten gegen die häretischen Schwärmer. Die Gefahr schwand, dafs ein falsches Verständnis mit dem Ausdrucke *immac. conc.* verbunden würde. Es war kein Grund mehr, dafs man es vermied, anstatt der *sanctificatio* die *immac. conc.* zu setzen. Und aller Gefahr wurde dadurch die Spitze abgebrochen, dafs in das Dekret selbst seit Sixtus IV. ausdrücklich der Hinweis kam auf die Erlösung, der da Maria bedürftig war. Dies bedeutete dann, dafs nichts anderes definiert werde, als das, was die großen Scholastiker stets verteidigt hatten. Durch das Thor der natürlichen Zeugung trat die Gnade nicht in Maria hinein. Da trat alles Verderben, welches von Adams Schuld ausging. In diesem Sinne nahm Maria teil an Adams Schuld, weil sie teilnahm an der natürlichen Abstammung von Adam. Wie dem Menschen die Hautfarbe folgt, so folgt jedem so gezeugten Adamskinde die Teilnahme an Adams Schuld, *naturali necessitate*, sagte oben Anselm. Darin gerade aber liegt das Mafs für das übervolle Gewicht der Gnade, welche durch die Pforte der Person, *intuitu meritorum Christi*, der zweiten Person in der Gottheit, in Maria hineintrat. Hier war der erste, vollständige, glänzende Sieg der Gnadekraft Christi. Maria ward die erste, die unerreichte Königin der Erlösten. Im ersten Augenblicke war die Armee des Feindes niedergeschmettert und zwar durch den Sohn selber der Jungfrau. Die modernen Verteidiger der unbefleckten Empfängnis sagen gar nichts zur wissenschaftlichen Begründung der über alle Geschöpfe hervorragenden Heiligkeit Mariens seit dem ersten Beginne ihres menschlichen Seins. Da weifs man auch nicht, wie die Kirche zu dieser Lehre gekommen ist. Thomas gibt an, was in Maria durch die Gnade zu überwinden war; und aus der Gröfse des Feindes ergibt sich die Gröfse der zu seiner Niederschmetterung notwendigen Kraft. Thomas beschreibt zudem eingehend die Höhe dieser Kraft. III qu. 27. a. 4 u. 6, ad 1 legt er dar, dafs Maria niemals eine läfsliche Sünde beging. Was bedeutet denn dies bei Thomas und den Scholastikern sowie bei Augustin? Jeder weifs es, der sich mit ihnen beschäftigt hat. Bei den Scholastikern ist es stehende Ausdrucksweise, dafs durch die Taufe aus dem *pecc. orig.* ein *peccatum veniale*, d. h. ein *venia*, die Verzeihung verdienendes wird. Jedermann weifs, dafs die Scholastiker, die *motus primo-primi*, die oben Thomas als *inordinatos motus sensualitatis* kennzeichnet, als läfsliche Sünden betrachten, die wegen der Schwäche des Menschen Verzeihung, Nachlassung verdienen. Diese *motus primo-primi* sind eben der Ausdruck des *peccat. orig.*, soweit es in der Seele geblieben; denn, wie Augustin sagt, *transit reatus, remanet actus*. Sie sind der *actus* dessen, was Paulus in uns „*peccatum, quod operatur in nobis*“ nennt. Wenn nun Thomas sagt, die Muttergottes allein

sei in der Weise geheiligt worden, daß sie niemals eine läßliche Sünde hatte, so heißt das ebensoviele als daß in ihre Person niemals das pecc. originale einen Flecken, und wäre es der geringste, hineingeführt habe; mit andern Worten, daß die Gnadenfülle in ihrer Person vollständig und nach allen Seiten hin und jederzeit das Verderben aufwog, welches von der Natur herkam. Es heißt nichts anderes als das, was Thomas im selben vierten Artikel aus Augustin anführt: „Betreffs der seligsten Jungfrau Maria will ich um der Ehre Christi willen, sobald es sich um Sünden handelt, keine Frage gestellt wissen. Denn deshalb steht es fest, daß ihr mehr Gnade verliehen worden ist, um von allen Seiten her die Sünde zu überwinden, weil sie es verdiente, jenen zu empfangen und zu gebären, der da ohne Zweifel ohne Sünde war.“ Welche Sünde hat die Muttergottes überwunden? Nicht die Sünde in den andern; denn das ist allein Christo eigen. Also die Sünde in sich selbst. Sie hat dieselbe von allen Seiten her überwunden, weil niemals das Erbe von Adam her zu irgend einer Äußerung, zu einem Akt, auch nicht zur geringsten läßlichen Sünde kam. Der Feind war in ihrer Natur, aber „mit zertretenem Kopfe“. Nach dieser Seite, nach der menschlichen Natur hin war nur Christus ohne Sünde, der nicht von der zeugenden Kraft Adams stammte. Er allein hatte keinerlei Sünde in sich zu überwinden. Die Väter und Scholastiker begründen in wissenschaftlich-theologischer Weise den außerordentlich hohen, die Engel selbst bereits in der Empfängnis überragenden Grad der Heiligkeit in Maria. Die Engel hatten ja in ihrer Natur kein Gewicht, das in die Tiefe zog; sie bedurften nicht eines solchen Grades von Gnade. Wir haben ein solches Gewicht; und alle Adamskinder sind ihm, der eine mehr, der andere minder, gefolgt. Deshalb hat auch keiner unter den Menschen solche Gnade wie Maria. Sie steht einzig da. Das Gewicht zog in ihr; aber voll aller Gnaden gab sie niemals demselben, auch nur in etwa, nach. Wir könnten den Punkt über dem i noch weiter begründen; wir erachten es für den denkenden Leser nicht für notwendig. Gehen wir zur Kritik des P. Pesch über.

IV. Kritik des P. Pesch.

P. Pesch zählt alle Stellen im Thomas auf, in welchen ihm dieser zu Gunsten der unbefleckten Empfängnis zu sprechen scheint. Er fügt dann hinzu: Weiter gibt es keine. Doch, Herr Pater! Es gibt noch eine, welche nicht hätte übergangen werden müssen. Sie steht an einem ganz zugänglichen, allen bekannten Orte. Sie steht gerade da, mitten in jener Quästion der Summa, welche so oft gegen Thomas angeführt wird; ja sogar im Artikel selber, in welchem bewiesen wird, in Maria sei die Erbsünde übergegangen. Diese Stelle ist so klar, daß sie nicht hätte übersehen werden müssen. III q. 27, a. 3, ad III steht: „Der hl. Geist machte in Maria eine doppelte Reinigung: Die eine war wie eine Vorbereitung auf die Empfängnis Christi; und diese reinigte nicht von irgend einer Unreinheit der Schuld oder des fomes, sondern sammelte den Geist zum Einen hin und zog ihn ab von der Vielheit. So wird auch von den Engeln gesagt, daß sie gereinigt worden, in denen doch keine Unreinheit sich findet“, wie Dionysius sagt. Die andere Reinigung vollbrachte in ihr der hl. Geist, als sie Christum empfing. Und danach wurde der fomes ganz fortgenommen.“ (Spir. s. duplicem in B. V. purgationem fecit: unam quidem quasi praeparatoriam ad Christi conceptionem, quae non fuit ab aliqua impuritate culpae vel fomitis, sed mentem magis in unum colligens et a multitudine sustollens. Nam et angeli purgari dicuntur, in quibus nulla impuritas invenitur, ut D. dicit. Aliam purgationem vero operatus est in ea Sp. s. mediante

conceptione Christi, quae fuit opus Sp. sti. Et secundum hoc potest dici, quod eam totaliter purgavit a fomite.) Die Stelle ist entscheidend wie keine. Die erste Heiligung war die in utero, denn nur von dieser ist in der Untersuchung die Rede. Nun, diese Heiligung oder Reinigung bestand nicht darin, dafs sie von irgend einer Unreinheit der Schuld oder des fomes gereinigt wurde. Warum? Offenbar, weil keine solche Unreinheit da war; sonst hätte sie zuerst fortgeschafft werden müssen. Wollte man meinen, dies stimme nicht mit dem Ende dieser selben Stelle, wonach der fomes erst bei der Empfängnis Christi fortgenommen wurde, so hätte man blofs im vorübergehenden Artikel die Antwort auf den vierten Einwand zu lesen brauchen, um volle Klarheit zu gewinnen. Es geht eben nicht, dafs man bei solchen Autoren wie Thomas, Anselm, Augustin blofs abgerissene Worte nimmt und daraus den Strick dreht. Diese Autoren verlangen, dafs man auch wisse, was im Zusammenhange vorher von ihnen gesagt worden ist. Folgt man diesem Verlangen, so wird man nicht „blofse Principien finden“, aus denen am Ende immer das folgt, was man folgen lassen will, sondern man wird stets auf völlig ausgereifte und gehörig begründete Ansichten stofsen. Thomas schreibt dort: „Doppelt ist die Heiligung: Die eine geht die ganze menschliche Natur an, welche von allem Verderben der Schuld und Strafe befreit wird; diese Heiligung wird in der Auferstehung der Toten stattfinden. Die andere ist die Heiligung der Person, welche in das fleischlich gezeugte Kind nicht übergeht; denn solche Heiligung betrifft den vernünftigen Geist, nicht das Fleisch. Obwohl also die Eltern der seligsten Jungfrau von der Erbsünde gereinigt worden, so pflanzten sie doch die Erbsünde auf ihre Tochter fort, die da wie alle übrigen Adamskinder empfangen war, nicht wunderbarer Weise geformt. Denn Augustin sagt: „Alles, was in gewöhnlicher Weise geboren wird, ist Fleisch der Sünde.“ (Duplex est sanctificatio: una quidem totius naturae, in quantum scilicet tota natura humana ab omni corruptione culpae et poenae liberatur; et haec erit in resurrectione. Alia vero est sanctificatio personalis; quae non transit in prolem carnaliter genitam, quia talis sanctificatio non respicit carnem, sed mentem. Et ideo etsi parentes b. Virg. fuerint mundati a peccato originali, nihilominus b. V. peccatum originale contraxit, cum fuerit concepta secundum carnis concupiscentiam ex commixtione maris et feminae. Dicit enim Aug., omnem quae de concubitu nascitur, carnem esse peccati.) Kann jemand sich klarer und entschiedener ausdrücken? Von keiner Unreinheit der Schuld oder des fomes, ab aliqua impuritate culpae vel fomitis, wurde Maria gereinigt; denn nichts Unreines drang in ihre Person von dem in die Natur gesäeten Verderben. Meisterin war Maria über ihre Natur, trotz des Verderbens in dieser; denn letzteres diente ihr, wie die Krone des besiegten Königs den Glanz des Siegers vermehrt. Mochte die Sünde von Adam her, mochte der fomes in der Natur sein; er wurde nur Anlaß zu erhöhter Gnade, d. h. zu erhöhter Reinigkeit: „Nichts Verwerfliches, nihil damnationis est in eis qui sunt in Ch. Jesu.“

Es sollte eben dies die Angreifer der Autorität des hl. Thomas in unserm Punkte bedenklich machen, dafs Thomas mit größter Sicherheit, ohne jemals im mindesten zu schwanken oder ein Wort der Erklärung hinzuzusetzen, beide Behauptungen neben einander stehen hat, sogar im selben Artikel. Wahr ist, was Sfondrati schreibt (Innocentia vind., § 1, n. 6): Has propositiones Thomas constanter et repetite inculcat, videlicet: Puritas B. V. est tanta et tam eximia, ut in nulla persona creata major reperiri possit. Deus non potest puriorem creaturam pro-

ducere, quam sit B. V., quia fuit immunis ab omni peccato originali et actuali. Puritas B. V. fuit infra puritatem divinam; non ex eo, quod aliquando fuerit peccato alicui obnoxia, sed quia peccare potuit et Deus non potest. Deum fecisse angelos speculum puritatis immaculatum, incoinquinatum; sed ad majorem omnipotentiae suae manifestationem aliud elaborasse tersius et purius Seraphinis, videlicet B. V., ac tantae puritatis, ut purius intelligi non possit. Aber falsch ist, was er hinzufügt: At hae propositiones, toties et tam enixe a S. Thoma repetitae, omnino falsae sunt, si B. V. aliquando peccatum originale contraxit. Falsch ist dies, wenn wir die Erbsünde so auffassen wie sie, gemäß den Vätern, Thomas auffaßt. Danach bleibt nach Augustin das „peccatum originale actu“ in den Getauften; die Schuld, kraft der die Person angesteckt ist, wird getrennt; der Mensch ist seiner Person nach Glied am Leibe, dessen Haupt Christus ist, während er seiner Natur nach Glied am Leibe bleibt, dessen Haupt Adam ist. Diese Terminologie ist dem Apostel angepaßt, der im Römerbriefe oftmals spricht von der Sünde, die in uns thätig ist, operatur, die aber nicht herrschen soll, non regnet in vobis. Thomas wehrt sich entschieden dagegen, daß die Erbsünde irgend eine Unreinheit der Person Marias zur Folge hat. Man muß jeden Schriftsteller beurteilen nach der Terminologie, die zu seiner Zeit üblich war. Spricht Hieronymus von der „Thorheit, drei Hypostasen in Gott anzunehmen“; stehen noch heute im Rituale Rom. und im Missale mehr als ein Dutzend Sakramente verzeichnet, die zu den sieben nicht zählen; so fällt es niemandem ein, zu sagen, Hieronymus sei Arianer gewesen oder das Rituale Rom. stehe auf unkirchlichem Standpunkte. Heute ist der terminus „peccatum originale“ von den Entscheidungen der Kirche, um Mißverständnissen, besonders nach den Irrlehren der sogenannten Reformatoren, vorzubeugen, so gebraucht, daß darin das „Herrschen“ der verderbten Natur, um mit Paulus zu reden, eingeschlossen wird oder, wie das Tridentinum sagt, soweit die Erbsünde die vera et propria ratio peccati, den Abfall der Person von Gott, mitbesagt. Bis zum 14. oder 15. Jahrhunderte bedeutete die essentia peccati orig. nur die in der Natur bestehende positive Möglichkeit, potentia, das Verderben in die selbständige Person zu tragen; das Wesen der Erbsünde bedeutete nur das von Adam geerbte und in ihm allein schuldige Verderben der allen Menschen gemeinsamen Natur. Jedes Adamskind erbt eben kraft der Zeugung jene Natur, die in Adam sich fand. Es gibt für dasselbe keine andere ihm zu übertragende. Diese Natur ist schuldig. Also wird eine schuldige Natur geerbt. Diesem von der Natur ausfließenden Verderben kann aber die Person widerstehen; nicht durch natürliche Kräfte, sondern durch die Gnade. In Maria hat die Gnade vom ersten Augenblicke an widerstanden und so war sie vom ersten Augenblicke an die Reinste und Heiligste. Folgt die Person im einzelnen Menschen dem Verderben in der Natur, so ist dies das regnare des peccatum originale nach dem Sprachgebrauche der Scholastiker. Mit der folgerichtigen Anwendung des durch die Sünde verursachten Gegensatzes zwischen Natur und Person, Fleisch und Geist im Menschen kann man ohne Schwierigkeit für unseren Punkt alle Quästionen im Thomas lesen, die von der Erbsünde handeln, und ebenso in Scotus, Halensis, Bonaventura. Sie stimmen alle mit der hier entwickelten Ansicht überein. Dies wurde bereits in dieser Zeitschrift zum Teil bis in die neuere Zeit hinab, bis Bellarmin & Piazza, von anderer Seite her treffend nachgewiesen. Wir verweisen zudem auf unseren 8. Band im Thomaswerke: „Die katholische Wahrheit“ und auf unsere Erwiderung auf Többe, sowie auf die Abhandlung im 9. Bande,

welche der 27. Quästion des 3. Teiles folgt. Es ist sonderbar, dafs P. Pesch sich um die Schriftsteller des eigenen Ordens, die in unserer Frage für Thomas eintreten, nicht kümmert. Wir sind mit denselben in der Sache durchaus einig. Wir haben uns blofs gegen die Fassung, welche Cornoldi z. B. seiner Verteidigung des hl. Thomas gegeben hat, gewandt. Wir halten die unserer für entscheidender und klarer. Auch Bellarmin finden wir bei P. Pesch wenig angeführt; wir erinnern uns keines einzigen Falles, wo er sich auf ihn wirklich stützt.

Wir hätten besonders gewünscht, dafs er bei der Frage nach dem Endzwecke des Menschen auf ihn Bezug genommen hätte. Bellarmin schreibt (*de gratia primi hom. c. 7, in fine*): *Aeterna beatitudo finis est hominis naturalis, ut S. Thomas docet in I, q. 12, a. 1. Debit ergo homo media naturalia habere ad eum finem consequendum; alioquin rebus omnibus esset miserior et abjectior, cum res caeterae fines suos propriis ac naturalibus viribus assequantur. Iustitia igitur et caeterae virtutes, quae ad beat. assequendam necessaria sunt, primo homini naturalia fuerunt. Dies ist der Einwurf gegen das Übernatürliche des Urzustandes, den sich Bellarmin macht. Er antwortet: Non parva quaestio est, sitne sempiterna beatitudo, quae in visione Dei sita est, finis hominis naturalis an supernaturalis. Sed quia non multum fecit ad rem nostram illius quaestionis explicatio, admissa parte affirmante, respondes. . . . Non est natura humana indignum, sed contra potius ad maximam ejus pertinet dignitatem, quod ad sublimiorem finem condita sit, quam ut eum solis naturae suae viribus attingere possit. Bellarmin läfst also wenigstens die Frage offen. Er löst die Schwierigkeiten gleich Thomas, die sich bei der seligen Anschauung als dem natürlichen Zwecke der menschlichen Natur ergeben. Er sieht in den verurteilten Sätzen des Bajus keine Schwierigkeit für die Annahme eines solchen natürlichen Zweckes, der sich nur mit übernatürlichen Mitteln erreichen läßt. Zumal hält er fest, dafs Thomas diese Lehre vorgetragen.*

Die Definition des Suarez vom pecc. orig. vermengt Sachen, die nicht zu einander gehören (S. 128): *P. o. per se est habitualis aversio a Deo, fine supernaturali, unde privat justitia, seu quod idem est, caritate et gratia, quatenus hominem convertunt ad ultimum finem supernaturalem, sc. Deum. Est communis theologorum. Letzteres ist falsch. Die Folgerung mufs umgekehrt sein. Es mufs heifsen: Privat justitia, unde est habitualis aversio a Deo. So hatte ja Pesch selbst einige Zeilen vorher die Erbsünde definiert als priv. just. orig. Falsch ist zudem, dafs die justitia, deren, seinem Wesen nach, das pecc. orig. beraubt, mit „caritas und gratia“ gleichbedeutend sei. Die habitualis aversio a Deo, also der Mangel an der Gnade, ist eine Folge der Erbsünde, die nicht eintritt, sobald in der Person die Gnade sich entgegenstellt.*

Die Stelle Aug., die auch wir oben angeführt haben, beweist direkt gar nichts in unserem Punkte. Sie handelt von der aktuellen Sünde. P. Pesch verschweigt, dafs Aug. an vielen Stellen, u. a. eine Seite darauf nach dieser, ausdrücklich Christum allein von der Erbsünde ausschliesst und alle anderen ohne Ausnahme einschliesst. Von Anselm führt P. Pesch auch blofs die bekannten Worte an und verschweigt, dafs gleich darauf und unmittelbar vorher von der caro peccatrix in Maria die Rede ist. Beim Probabilismus (S. 342) kommt Thomas noch schlimmer fort. Da wird der Vordersatz angeführt und der Hintersatz verschwiegen, der den eigentlichen Sinn enthält. Thomas schreibt (*de Verit. q. 17, a. 3*): *Nullus ligatur per praeceptum aliquod nisi mediante scientia illius*

praecepti. Da hört die Anführung auf. Bei Thomas folgt: *et ideo ille qui non est capax notitiae, praecepto non ligatur nec aliquis ignorans praeceptum Dei, ligatur ad praeceptum faciendum nisi quatenus tenetur scire praeceptum.* Gerade auf diese letzten Worte kommt es an. Da ruht die ganze Streitfrage. Inwieweit bin ich gehalten, das Gesetz zu wissen? Nach der Manier des P. Pesch könnte man aus Lukas 4, 26 beweisen, daß der Witwe in Sarepta bei der damaligen Hungersnot durch den Propheten nicht geholfen worden ist, daß also die Erzählung im betr. Buche der Könige falsch sein muß. Denn bei Lukas sagt der Heiland: „Viele Witwen waren in den Tagen des Elias in Israel, als . . . die große Hungersnot war; und zu keiner von ihnen wurde Elias geschickt.“ So steht es im Evangelisten. Freilich wird da noch hinzugefügt: *nisi in Sarepta Sidoniae ad mulierem viduam.* Wenn es gestattet ist, solche Hintersätze auszulassen und dem Übrigen Beweiskraft zuzuschreiben, so kann man für alles Schrift- und Väterstellen finden.

Wohin geht die Reise?

Gutherlet erwähnt in der Fortsetzung der Heinrichschen Dogmatik bei der Frage der unbefleckten Empfängnis die kleine Schrift von Többe, die gegen mich gerichtet ist; weder aber sagt er ein Wort über meine durchaus erschöpfende „Erwiderung“, noch führt er mein eingehendes Werk über die unbefleckte Empfängnis an. Simar erwähnt in der neuen Auflage seines dogmatischen Compendiums Többe, aber nicht denjenigen, gegen welchen dieser schreibt. Pesch führt in seinen *praelectiones dogmaticae* wiederum Többe an, meinen Namen und meine Schriften verschweigt er. Mir persönlich könnte ja eine solche Vogel-Straufs-Politik Pläsir machen. Offen widerlegen können diese Autoren meine Darlegungen nicht; denn jede meiner Behauptungen stützt sich auf ausführliche Stellen aus Vätern und Scholastikern, die ich in ihrem Wortlaute anführe, nicht mit „Vertiefung“ und „Entwicklung“. Sie ziehen deshalb vor zu schweigen. Warum aber haben sie das kleine Schriftchen von Többe so gern, das doch wahrlich keine neuen Gesichtspunkte eröffnet? Haben sie in diesem Schriftchen nicht gelesen, daß gegen die dogmatische Bulle Pius' IX. Többe die Tradition der occidentalischen Kirche über die unbefleckte Empfängnis völlig aufgibt, auf Ambrosius, Gregor d. Gr., Aug., Anselm, Thomas etc. als Zeugen der Tradition des Dogmas verzichtet? Haben sie darin nicht gelesen, daß Többe gegen alle Vertreter der theologischen Wissenschaft meint, das Konzil von Trient habe das Wesen der Erbsünde definiert, während es feststeht, daß dieses Konzil dies nicht definieren wollte? Haben sie nicht gelesen, wie Többe Pius IX. tadelt, weil der Papst vor der dogmatischen Erklärung die Hauptvertreter der theologischen Wissenschaft zu Rom, wie Spada, Perrone aufforderte, zu erforschen, worin die Meinung der großen Scholastiker über das betreffende Dogma bestand? Er nennt ein solches Bemühen, irre ich nicht, ein unnützes. Trotz allem aber und trotzdem das Schriftchen von Többe nichts enthält wie die Stellen aus Thomas, in denen der Aquinate beweist, Maria habe die Erbsünde gehabt, Stellen, die aufzusuchen nicht die mindeste Mühe kostet, wird dasselbe von diesen Autoren in den Vordergrund geschoben. Warum? Ich kann mir keine andere Ursache denken als diese: Többe ist seit langer Zeit wieder der erste, der, ohne die geringste Beschwerne mit „Principien, die im Thomas stehen und aus denen wir die Konsequenz ziehen sollen“, kurzer Hand erklärt: Thomas hat das Dogma geleugnet. Und wenn man ihm einwirft, dann müsse man auch die Lehre dieses Kirchenlehrers über die Erbsünde, über die Gnade Christi, die Sakramente und vieles andere verwerfen, so

antwortet er: Warum nicht? Thomas drückt auf diese Autoren wie ein Alp, wir meinen das Gewicht, welches die Kirche seinen Lehren beilegt. Ist einmal Thomas des Irrtums in diesem wichtigen Punkte überführt, so ist seine maßgebende Autorität dahin und mit ihr die der Väter, deren treuester Interpret er ist. Es dürfte dann nicht mehr lange dauern, daß man zugeben würde, Thomas habe die *praemotio physica*, die *gratia ex se efficax* u. s. w. gelehrt; aber er habe eben darin geirrt, wie in so vielen anderen Sachen. Dann hätte man Thür und Thor offen für die willkürlichsten Meinungen. Wir können einen Vorgeschmack bieten von dem, was überall kommen würde. Gutberlet schreibt (Buch der Weisheit S. 179): „Die *sapientia essentialis* hat ihr Subjekt in der göttlichen Vernunft, die, indem sie sich zum Abbilde der göttlichen Wesenheit macht, in derselben alles Erkennbare als Nachahmung derselben schaut. Durch Erkennen der Wesenheit Gottes erzeugt der Vater in *similitudinem naturae* die *sapientia rationalis*. Nach dem Ebenbilde des Wortes und seiner Vernunft schafft Gott unsere Vernunft und nach den vorbildlichen Ideen die realen Wesenheiten der Dinge.“ Der Dogmatiker Heinrich (Bd. 4, S. 127) nennt diese Worte „treffend“. Da sind mehr Häresien wie Worte. Das *ὁμοιούσιος* ist offen vorgelegt. Die göttliche Wesenheit ist zusammengesetzt aus Subjekt und Eigenschaft. Das Wort ist verschieden von der göttlichen Vernunft u. s. w. Es handelt sich in der ganzen Frage, die wir im Vorstehenden kurz skizziert haben, um weit mehr als bloß um die Meinung des Thomas über die unbefleckte Empfängnis. Es handelt sich um den Bestand einer seit den Aposteln fortlaufenden Tradition überhaupt. Es handelt sich um das Übergewicht des Privattheils über die klare Stimme des geschlossenen Altertums. P. Pesch führt manche Thomisten an, z. B. Bromiard, die da finden, daß Thomas die stete Gnadenfülle Mariens gelehrt habe und in diesem Sinne die unbefleckte Empfängnis; andere, die denen entgegenstehen. Im Grunde genommen stimmen sie im Inhalte der Erklärung des hl. Thomas überein, sie trennten sich im Ausdrucke. Heute ist der Ausdruck dogmatisiert. Wir stehen auf viel festerem Boden wie jene Männer. Wie einst das *ὁμοούσιος*, das in *duabus naturis*, nicht *de duabus naturis*, so ist jetzt die *immac. conc.* auch im Ausdrucke festgestellt. Das ist die Entwicklung in der Dogmengeschichte. Wo der Lehrinhalt zu wanken beginnt, da sieht die Kirche vor, daß durch fest abgegrenzte termini der Gefahr des Irrtums vorgebeugt werde. Es ist uns heute weit leichter, den Lehrinhalt der Alten in unserem Punkte festzustellen. Und dieser ist ganz der gleiche, wie heute die Kirche ihn dogmatisch vorlegt und wie er damals in Thomas und in den Vätern sich findet. Der Ausdruck *contraxit pecc. orig.* ist heute betreffs Maria unstatthaft; im *pecc. orig.* ist der Mangel der Gnade als persönliche Folge der Natursünde, gemäß des betreffenden kirchlichen Dekrets, miteingeschlossen. Was Thomas und die anderen für einen Lehrinhalt mit diesem Ausdrucke verbanden, dieser ist heute derselbe; er liegt in den Worten des Dekrets: *Intuitu meritorum Christi*.

Dr. C. M. Schneider.

Avencebrolis (Ibn Gebirol), Fons vitae. Ex arabico in latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino. Primum edidit Clemens Bäumker. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und

Untersuchungen. Bd. I., Heft 2—4.) Münster, Aschendorff, 1895.

Prof. Bäumkers Unternehmen, eine Reihe von Texten und Forschungen aus dem Gebiete der mittelalterlichen Philosophie herauszugeben, hat allgemeinen Anklang gefunden, und es ist daher wohl nicht mehr nötig, dieses verdienstvolle Unternehmen aufs neue zu empfehlen. Es ist auch kein Zweifel, daß die künftigen Publikationen der Sammlung den bisherigen gediegenen Leistungen ebenbürtig sein werden, ein neues schönes Denkmal deutscher Wissenschaft und deutschen Fleißes.

Eine unter dem Namen *Fons vitae* bekannte und im Mittelalter vielfach benützte Schrift liegt uns jetzt zum ersten Mal vollständig vor. Vor fünfzig Jahren bewies Munk, daß dieses Buch einen spanischen Juden Namens Salomo ben Jehuda Ibn Gebirol (*Avencebrol*, *Avicbron*) zum Verfasser habe (geb. um 1020, gest. vor 1070). Munk hatte es jedoch, wie er später selbst sah, nicht mit dem Original, sondern mit einem von Schem Tob ben Joseph Falqera gefertigten (hebräischen) Auszug desselben zu thun. Die vollständige Ausgabe des Werkes in lateinischer Übersetzung bietet nun Prof. Bäumker in einer so sorgfältigen Textrecension, daß auch der an die Akribie der klassischen Philologie Gewöhnte seine Freude daran haben kann. Prof. Stölzle in Würzburg hat im Litt. Handweiser (Jahrg. 33, S. 669 ff.) eine so einläßliche Darstellung von Ibn Gebirols Bedeutung gegeben, daß ich, um nicht dasselbe mit anderen Worten zu wiederholen, auf diese und auf Schanz' Besprechung in der Tübinger Quartalschrift verweise und hier nur noch einige Bemerkungen nachtrage.

Was von einem Herausgeber erwartet werden kann, hat Prof. Bäumker in vorzüglicher Weise geleistet. Die Litteratur über den Autor ist sorgfältig zusammengestellt, die Textrecension mit Aufmerksamkeit und nach ziemlich konservativen Grundsätzen behandelt. Ganz besonders dankbar müssen wir aber dem Herausgeber für die viele Mühe sein, die er sich bei der Anfertigung der nicht weniger als hundertdreißig Seiten umfassenden Indices gegeben hat. Aus dem *Index auctorum* ist zu ersehen, daß ausdrücklich nur Plato (an drei Stellen) von Ibn Gebirol genannt wird; doch hat der Herausgeber alle Andeutungen auf sonstige Quellen unter der Rubrik *Anonymi* emsig zusammengetragen. Der *Index nominum* enthält eine Reihe von sonst wenig oder gar nicht gebräuchlichen Wörtern und Wortformen; ich zähle siebenunddreißig darunter, die weder bei Du Cange noch bei Forcellini-De Vit zu finden sind. Der *Index rerum* erst gar ist so ausführlich und übersichtlich, daß er auch die weitestgehenden Wünsche befriedigen wird. Über einzelne Materien bietet er kleine Abhandlungen, möchte man sagen; man vgl. *Anima* (13 Spalten), *Color*, *Corpus* (6 Sp.), *Esse* (7 Sp.), *Essentia* (4 Sp.), *Forma* (33 Sp.), *Intelligentia* (15 Sp.), *Lumen*, *Materia* (17 Sp.), *Quantitas* (5 Sp.), *Scientia*, *Substantia* (31 Sp.), *Unitas* (6 Sp.), *Voluntas* (10 Sp.). Durch passende Anwendung des Sperrdrucks wird die Lektüre des Buches ganz wesentlich erleichtert; mitten aus dem Schwulst von Redensarten ist so immer das Wesentliche angedeutet, so daß man ohne Schwierigkeit den Faden der Untersuchung zu behalten vermag. Kurz, die Benützung der Ausgabe für den wissenschaftlichen Gebrauch ist so bequem als möglich gemacht.

Die nächste Aufgabe ist nun wohl die, den Schatz, welchen Prof. Bäumker uns bietet, auch zu verwerten. Die benützten Quellen, der Einfluß des Autors auf die Entwicklung der Scholastik, die Individualität

des Autors, das alles wären Themen zu einer Anzahl von Specialarbeiten, die im Interesse der Geschichte der Philosophie jedenfalls einmal in Angriff genommen werden müssen. Möge sich der edle Wetteifer, der auf allen Gebieten des Wissens bisher so herrliche und oft so ungeahnte Erfolge zu verzeichnen hat, auch auf dieses fast noch unbebaute Feld werfen. Es ist einfach die Pflicht der Wissenschaft, auch in die dunkelsten Wälder kühn einzudringen, und kein Forscher hat es noch bereut, auch einmal dort nach einem Wege zu spüren, wo nicht die allbekannten Landstraßen zu munterem Vorwärtsschreiten einladen.

Es wird sich wohl jedermann von selbst sagen, daß ein Unternehmen wie dasjenige Bäumkers der thatkräftigsten Unterstützung bedarf, wenn es den Absichten des Herausgebers entsprechen soll. Mögen es also unsere Leser nicht etwa bei einer platonischen Liebe zu dem schönen Werk bewenden lassen, sondern bei jeder Gelegenheit durch Wort und That für dasselbe eintreten!

Rom.

Wehofer.

Erdmann, Johann Eduard, Grundrifs der Geschichte der Philosophie. Vierte Auflage, bearbeitet von Benno Erdmann. Bd. I. Berlin, Wilhelm Hertz, 1895.

Die wissenschaftliche Erforschung der Geschichte der Philosophie hat in der letzten Zeit so bedeutende Fortschritte gemacht, daß auch die Spekulation, will sie sich nicht dilettantenhafte Blößen geben, mit ihnen Schritt halten muß. Gerade auf katholischer Seite ist man sich dessen leider oft nicht genügend bewußt; so kommt es, daß man bis in die jüngsten Tage hie und da Bücher in die Welt sandte, die einem geschulten Historiker nur ein mitleidiges Lächeln abnötigen können. Wir verweisen z. B. auf die Besprechung, welche sich Stöckls „Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter“ durch Wendland (AGPh VII. 290) hat gefallen lassen müssen. Wohlgemerkt, es handelt sich uns jetzt nicht um den Standpunkt, den der Geschichtschreiber der Philosophie einnimmt, sondern um die getreue Wiedergabe des historischen Thatbestandes; und da vermögen wir nicht einzusehen, was für ein Dienst der Wahrheit geleistet sein soll, wenn man Dinge, die längst durch neuere Forschungen richtiggestellt oder ergänzt worden sind, stets aufs neue wieder mit der größten Naivität auf den Markt bringt. Hat die Wahrheit vielleicht von den Fortschritten der Wissenschaft etwas zu fürchten?

Diese Bemerkungen sollen es erklären, weshalb wir an dieser Stelle ein Werk nachdrücklich empfehlen, das keineswegs auf unserem Standpunkt steht, dafür aber so treu als möglich die gegenwärtige Stufe der philosophiegeschichtlichen Forschung darstellt. Die Leser des Jahrbuchs werden ja ohne Mühe zu unterscheiden wissen, wo die Geschichte aufhört und die subjektiven Meinungen J. E. Erdmanns zum Vorschein kommen. In diesem Buche haben wir nämlich zweierlei zu unterscheiden. An den oft höchst gelungenen Bildern der einzelnen Entwicklungsphasen treten uns als Rahmen die gemäßigt hegelisierenden Anschauungen des Autors entgegen, die nun selbst bereits der Geschichte angehören, aber nicht ohne weiteres aus dem Werke eliminiert werden konnten, wie der Herausgeber richtig bemerkt: „Die Aufgabe der Umarbeitung war eine im allgemeinen fest begrenzte. Erdmann hat das Buch nicht bloß aus dem Augenpunkte seines systematischen Standortes geschrieben und von

diesem aus in einem Gusse gebildet; er hat ihm auch auf jedem Blatte den Stempel seiner Individualität aufgeprägt, einer geistigen Eigenart, die so fest und scharf geformt war wie sein äußerer Mensch; jener Standort durfte nicht verrückt werden. . . . Dementsprechend habe ich Änderungen im Text nur da vorgenommen, wo der systematisch-konstruktive Aufbau des Ganzen sowie die individuelle Färbung des Ganzen sie zuzulassen, die Forschung der letzten Jahrzehnte andererseits sie zur Pflicht zu machen schien.“ So hat das längst vielbenützte Buch unter Benno Erdmanns berufenen Hand sehr viel gewonnen; wie weit freilich Änderungen vorzunehmen waren, mußte dem Takte des Herausgebers anheimgestellt bleiben.

Was den früheren Auflagen des Buches besondere Sympathien erworben hat, ist die liebevolle und auf gründlichen Studien beruhende Behandlung der mittelalterlichen Philosophie. Für die vorliegende Neuauflage ist es noch eine hervorragende Empfehlung, wenn der Herausgeber in der Einleitung schreiben kann: „Zu ganz besonderem Danke bin ich und ist die Verlagshandlung meinem Freunde Prof. Dr. Clemens Bäumker in Breslau verpflichtet, der sich auf meine Bitte bereitwilligst der Mühe unterzogen hat, mein bescheidenes Wissen um die Philosophie des Mittelalters aus der Fülle seiner ebenso gründlichen wie ausgebreiteten Quellenstudien in vielen Paragraphen zu ergänzen.“

Möge das Buch des vereinigten J. E. Erdmann recht bald im zweiten Bande seine Vollendung finden und allen Lesern reichliche Anregung bieten, nicht etwa neue „Bücher“ zusammenzuschreiben, sondern durch neue eingehende Untersuchungen die noch mehr oder weniger dunklen Gebiete der Geschichte der Philosophie aufhellen zu helfen!

Rom.

Wehofer.

Dummermuth, O. Pr.: Defensio doctrinae S. Thomae Aq. de praemotioe physica, seu responsio ad P. Frins S. J. Lovanii, A. Uystpruyt; Parisiis, P. Lethellieux. 1895.

Es wäre ein gewaltiger Schritt voran in der Entwicklung der Kontroverse über die praemotio physica, wenn sich beide Teile mit Entschiedenheit und ohne Hintergedanken auf dem Boden der Lehre des hl. Thomas messen wollten. Würden sich schließlich alle diesbezüglichen Untersuchungen zu dieser einzigen Frage zuspitzen: Was hat Thomas gelehrt?, so wäre die Antwort bald nicht mehr zweifelhaft. Nachdem uns bereits P. Feldner in diesem Jahrbuche überzeugend auf die völlig ungehörige und durchaus unwissenschaftliche Weise aufmerksam gemacht, wie Frins Stellen aus dem hl. Thomas anführt, bietet uns der durch seine tiefe und gelehrte Abhandlung gegen P. Schneemann bekannte Dominikaner-pater Dummermuth, der Leiter der Studien im Dominikanerkolleg zu Löwen, in dem angezeigten Buche ein Werk, welches in jeder theologisch-dogmatischen Bibliothek einen Ehrenplatz verdient. Beherrschung des Stoffes, Schärfe im Urteil, anziehende, stets klare Darstellung ist hier derart vereint mit festem, auf staunenswerte Belesenheit gestütztem Eintreten für die Lehre des hl. Thomas und der Väter, daß jeder, nachdem er die Ausführungen gelesen, sich ohne Zweifel sagen wird: So hat Thomas gelehrt, so ist die Wahrheit. Dummermuth braucht niemals, wie Frins und Schneemann, um eine Stelle zu erklären, hinter Ausflüchten Schutz zu suchen, Thomas müsse allerdings weiter fortentwickelt werden, er habe bloß die Grundprincipien gegeben, seine Lehre sei der „rote“

oder auch „goldene“ Faden, wenn man auch nicht jedes Wort sich aneignen könne, damals habe man an die Kontroverse so noch nicht gedacht u. dgl. Dummermuth zeigt unwiderleglich, wie die Lehre der Molinisten klipp und klar, wortgetreu, in den Einwänden steht, die der Aquinate zurückweist, sowie sie in den Einwänden stand, die Hilarius dem heil. Augustin berichtete. Dummermuth zeigt, wie das, was die Molinisten funditus bekämpfen, wörtlich (vgl. S. 41 u. ff.) von Thomas gelehrt wird. Dem Aquinaten wie auch den Vätern war die Lehre Molinas durchaus nicht unbekannt; aber sie wurde von ihnen entschieden reprobirt. Dafs das posse, zumal die Gnade Christi, soweit sie als versatilis betrachtet wird, von Gott kommt, gestand auch Pelagius zu. Augustin aber lehrte und nach ihm Thomas, dafs nicht nur das posse die Gnade ausmacht, sondern der erbarmungsreichen Bestimmung Gottes, als der 1. wirkenden Ursache, noch dazu das velle und agere gedankt ist. — Interessant sind die Worte Pius VII. (S. 11), die er nach der Erneuerung der Gesellschaft Jesu an deren Generalprokurator Angiolini richtete: „Lasset aus euren Schulen die scientia media fort; sie dient euch zu nichts als zu unnützem Zank und Streit. Wie viele Feinde habt ihr euch gemacht durch diese Fragen! Aber die älteren unter euern Patres haben einen Kopf, der härter ist wie dieses Holz;“ und dabei schlug der Papst dreimal auf den Tisch. Wir kommen nächstens auf das Buch Dummermuths in einer eigenen Abhandlung zurück.

Dr. C. M. Schneider.

1. *Quartus*: Völkerbund oder Völkerkrieg.
2. *Mario Novaro*: Il concetto di infinito e il problema cosmologico. Roma. Balbi.
3. *Falkenberg*: Die Entwicklung der Lotzeschen Zeitlehre. Zeitschrift für Philosophie und phil. Kritik; Bd. 105.

So verschieden diese Broschüren dem Inhalte nach sein mögen, sie kommen darin überein, dafs jede dem modern-wissenschaftlichen Geiste eine neue Bahn brechen will. Die erste will die Philosophie Schopenhauers in der Politik zur Grundlage gemacht wissen. Die Armeen sollen abgeschafft oder doch bedeutend reduziert werden. Das Mittel dazu ist, dafs man „aus der Erbärmlichkeit des Lebens sich in die Zelle des Philosophen, des Künstlers flüchten lerne“. Da werden wir wohl noch lange auf einen Völkerbund warten müssen, der einen aus dieser Quelle fließenden Frieden verbürgt. — Ein Begriff des Unendlichen, der nicht das Endlose, des Endes Entbehrende, infinitum in potentia, und das positiv Unendliche auseinanderhält, das in sich Unendliche, infinitum actu, kann zur Klärung des Weltproblems nichts beitragen. — Am meisten könnten wir uns noch mit dem 3. Schriftchen befreunden, wenn es, anstatt aller bombastischen Phrasen, einfach die Definition Augustins von der Zeit erläuterte: „In der wechselnden Zeit findest du ein ‚Nicht-mehr-sein‘ und ein ‚Noch-nicht-sein‘, ein fuit und erit; aber kein ‚ist‘, kein est.“ Gewifs ist die Zeit etwas Negatives in sich, in ihren Teilen, dem prius und post, wie Thomas sagt, betrachtet. Positives Sein hat sie einzig mit Rücksicht auf das Maß der Ewigkeit, wie die Bewegung als solche positives Sein nur hat auf Grund des in Bewegung Setzenden.

Dr. C. M. Schneider.

Conrad Beyrich: Das System der Übergewalt oder das analytisch-synthetische Princip der Natur. Ein Beitrag zur Weltäther-, Kraft- und Stofflehre und zur Lösung naturphil.-kosmischer Probleme. Berlin, Rob. Oppenheim.

Die Schrift will den Nachweis für die Existenz eines Weltäthers führen und die Beziehungen desselben zu verschiedenen Naturerscheinungen und zur Entstehung der Dinge prüfen. Der Verf. ist abgesagter Feind aller Glaubensdogmen, ereifert sich über die Verfolgungen, welche von „religiösen Sekten“ gegen Sokrates, Hufs, Bruno, Roger Bacon u. a. gerichtet wurden, findet, daß alle solche Verfolgungen die naturwissenschaftliche Richtung der betr. Männer zur Ursache hatten; aber er selber legt „Dogmen“ auf, an denen niemand zweifeln darf, der auf Wissenschaft Anspruch machen will, wenn auch kein einziger Beweis dafür erbracht wird. S. 42 z. B. nennt er „Dogma“ den Satz: Kein Stoff ohne Kraft; aber weder denkt er daran, zu sagen, was denn der Stoff eigentlich sei, noch was Kraft, und noch weniger bemüht er sich um eine Begründung seines Satzes. Fragen wir danach, so erhalten wir jedenfalls zur Antwort: Die Wissenschaft lasse darüber keinen Zweifel zu. Höchstens vertröstet er uns (S. 43) „auf den Urgrund, der unerforschlich bleibt“. Er denkt auch nicht daran, die Existenz des Weltäthers nachzuweisen. Sein Wort muß uns genügen, daß dieser deus ex machina der modernen Naturforschung, den sogar Männer wie Max Möller in der „Natur“ und Karl Vogt lächerlich gemacht haben, die 1. und dringendste Notwendigkeit für alles Sein und Denken erfordern. Wenn „der Beweis von der einheitlichen Ursache der physikalischen Erscheinungen erbracht worden ist“ (S. 8), so bedurfte man dazu nicht die moderne Naturforschung; er bestand schon weit früher. Aber diese einheitliche Ursache als den undefinierbaren, von niemandem gesehenen und gewogeneu materiellen Äther hinzustellen, dazu bedurfte es der Verwirrung, die in den Principien der modernen Naturwissenschaft herrscht.

Dr. C. M. Schneider.

Personen-, Orts- und Sachregister zur Tübinger Theologischen Quartalschrift. Bd. I—LXXVI. In Verbindung mit mehreren Freunden bearbeitet und herausgegeben von Dr. Joseph Schmid, Pfarrer. Stuttgart, Roth 1895.

Die beiden ältesten wissenschaftlichen Zeitschriften des katholischen Deutschlands sind die „Theologische Quartalschrift“, die in Tübingen seit dem Jahre 1819 erscheint, und „Der Katholik“, dessen erstes Heft im Jahre 1821 in Mainz herausgegeben wurde.

Für den Mainzer Katholik erschien das „Generalregister des Katholik vom Jahre 1821—89. Zugleich ein Beitrag zur Bibliographie der katholischen Wissenschaft und zur Geschichte des kirchlichen Lebens im 19. Jahrhundert. Von Joh. Stillbauer“. Pfarrer Joseph Schmid in Ringingen bei Blaubeuren, ein Schüler der Tübinger Hochschule, hat die gleiche mühsame Arbeit im Verein mit den württembergischen Pfarrern Schmucker, Dreher und Mäschle nunmehr auch für die Quartalschrift vollbracht. Mit Recht bemerkt er in der Vorrede, „daß es keine wichtige Erscheinung in der katholischen Wissenschaft und im katholischen Leben des laufenden Jahrhunderts gibt, welche nicht zu mehr oder weniger

eingehender Würdigung in dieser Zeitschrift gelangt wäre. . . . Aber auch die akatholische Wissenschaft ist stets berücksichtigt, ja ein großer Teil der Arbeiten ist direkt in Verwertung oder Bekämpfung ihrer Forschungsergebnisse entstanden.“

Das vorliegende Register gewährt einen Ein- und Überblick für die reichen litterarischen Schätze, welche seit fast 80 Jahren in der Zeitschrift aufgespeichert wurden. Den Hauptanteil zu denselben hat die historische und dogmatisch-theologische Forschung beigesteuert; sodann ist hauptsächlich die alt- und neutestamentliche Exegese vertreten, während Abhandlungen aus Moral und Kirchenrecht nur spärlich zu treffen sind.

Das Register bietet in alphabetischer Folge und zwar ohne äußerliche Trennung die Namen sowohl jener, welche Aufsätze in die Quartalschrift lieferten, und die Titel der letzteren, als der Autoren, deren Werke ebenda besprochen sind, und die Schlagwörter zur Bezeichnung der in den Aufsätzen, Recensionen u. s. w. behandelten Materien. Um dem Wunsche einer Übersicht nach Disciplinen in etwa zu entsprechen, werden in der Vorrede die Namen der Autoren für die einzelnen theologischen Gebiete in alphabetischer Ordnung aufgeführt.

Vom 1.—13. Bande der Zeitschrift sind die Namen der Verfasser nicht angegeben. In einem Exemplar der Tübinger Konviktsbibliothek sind sie beim Inhaltsverzeichnis annotiert. Der Verfasser des Registers beklagt, daß er nur aus 5 Bänden dieselbe erheben konnte. „Die übrigen waren nicht zu erhalten!“

Möge das Register, das auch zur ersten Orientierung treffliche Dienste leisten kann, eine recht weite Verbreitung finden.

Breslau.

Prof. Dr. Nürnberg.

ZEITSCHRIFTENSCHAU.

Annales de philosophie chrétienne. 131, 4—6. 132, 1. 1896.

Blondel: Les exigences rationnelles de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux, I. II. III. *Maignan*: Les lois sociales de la Thora et la morale égyptienne. *Bénard*: Aristote et Platon, l'idée de la philosophie selon ces deux philosophes, I. II. *Huit*: Le Platonisme pendant la Renaissance; les théories philosophiques de Ficin, IV. V. *Mano*: Le principe de contradiction, sa valeur, son usage critériologique. *Mabileau*: L'atomisme devant la science et devant la philosophie. *Domet de Vorges*: Revue des revues étrangères, I. II. *Lescoeur*: La science et les faits surnaturelles contemporains; le témoignage de William Crookes, II. III. *Lechalas*: Les lois naturelles d'après M. Boutroux; les lois logiques et mathématiques I. II. *Ermoni*: Les facultés de l'âme; les inférences de la raison, le sens commun et les habitudes, II. *Domet de Vorges*: Revue des revues françaises I. II. *Funck-Brentano*: Jean-Jacques Rousseau, étude historique et médicale sur sa folie et ses conséquences philosophiques. *Ferrand*: Pourquoi mourons-nous? *Charaux*: Pensées et portraits. *Hannequin*: Essai critique sur l'hypothèse des atomes dans la science contemporaine. *Carra de Vaux*: Notions relatives à la philosophie des sciences; le milieu arithmétique discontinu; la nécessité des lois des nombres I. *Dubosq*:

Les émotions d'après saint Thomas; étude rétrospective de psycho-physiologie I. *Tannery*: Sur la religion des derniers mathématiciens de l'antiquité et à l'origine du christianisme. de *Charencey*: Choix de pensées. — *Divus Thomas*. 5, 33—36. 6, 1—2. 1896. *Rotelli*: Comm. in D. Thomae S. th. III, q. 1—26 cont. *M. F.*: De Deo uno, cont. *P. M.*: De unione animae et corporis, fragmenta psychologiae, cont. *A. Th.*: Com. in encyclicam De studiis sacrae scripturae, cont. *Vinati*: De natura principii causalitatis iuxta DD. De Margerie et Fuzier. *Ramellini*: De intelligere Dei. Ratio ordinis argumentorum in S. philos. *M. F.*: In secundum centenum a nativitate S. Alphonsi M. a Ligorio. *P. Georgius*: De certitudine humanae cognitionis. *Walsh*: S. Thomas ac SS. Mysteria Incarnationis et Eucharistiae. *Martani*: De tribus dumetis in quaestione sociali. *Bersani*: In Platonis Phaedonem diss. exegetico-critica. — **Philosoph. Jahrbuch**. IX, 2. 1896. *Cathrein*: Worin besteht das Wesen des sittlich Guten und des sittlich Bösen? *Schütz*: Der Hypnotismus. Forts. *Gutberlet*: Ist die Seele Thätigkeit oder Substanz? Schlufs. *Paqué*: Zur Lehre vom Gefühl. Forts. — **Revue de métaphysique et de morale**. 4, 2—3. 1896. *Remacle*: Recherche d'une méthode en psychologie I. *Simmel*: Sur quelques relations de la pensée théorique avec les intérêts pratiques. *Spir*: Nouvelles esquisses de philosophie critique V, VI. *Lechalas*: La courbure et la distance en géométrie générale. *Beaulavon*: L'esthétique anglaise contemporaine. *Rauh*: Les conditions actuelles de la paix morale à propos d'un livre récent. *Andler*: Sociologie et démocratie. *Bergson*: Perception et matière. *Milhaud*: La science rationnelle. *Beaunier*: Sur un jugement esthétique de Schopenhauer. *Lapie*: L'année sociologique 1895; la morale sociale. *Bouglé*: Sociologie, psychologie et histoire. *Andler*: Réponse aux objections. *Belot*: Sur les conditions de la paix morale (Réponse à M. Rauh). *Brunschwig*: La paix morale et la sincérité philosophique. — **Revue Néo-Scholastique**. 3, 1. 1896. *Hallez*: Le temps et la durée. *Domet de Vorges*: L'objectivité de la connaissance intellectuelle. *De Craene*: Nos représentations sensibles intérieures. *Sentroul*: Le socialisme et la question agraire. — **Revue Thomiste**. 4, 1—2. 1896. *Cocconnier*: Ce qu'il me semble qu'on doit penser de l'Hypnotisme. *Mandonnet*: Polémique Averroïste. *Schwalm*: L'acte de foi est-il raisonnable? *Gardeil*: L'évolutionisme et les principes de saint Thomas I. II. *Surbled*: L'oeil et le cerveau. *Franck*: Revue des sciences physicochimiques. *Mandonnet*: De l'incorporation des Dominicains dans l'ancienne Université de Paris 1229—1231. *Cocconnier*: L'école pratique des hautes études au couvent dominicain de Saint-Étienne à Jérusalem. *Froget*: De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes saintes d'après la doctrine de s. Thomas d'Aqu. *Sertillanges*: L'idéal de nos peintres. — **Zeitschrift für Philosophie u. Pädagogik**. 3, 1. 1896. *Flügel*: Neuere Arbeiten über die Gefühle. *Waldapfel*: Die Pädagogik Bacon's. — **Zeitschrift für Philosophie u. philosophische Kritik**. 107, 2. 1896. *Siebeck*: Platon als Kritiker aristotelischer Ansichten. II. Der Philebus. *Bergmann*: Über Glaube und Gewissheit. *Simmel*: Friedrich Nietzsche. Eine moralphilosophische Silhouette. *Szlávik*: Zur Geschichte und Litteratur der Philosophie in Ungarn. *Müller*: Das Erinnern. *Vorländer*: Demokrits ethische Fragmente. — **Kantstudien**. 1. 1. 1896. *Vaihinger*: Zur Einführung. *Adickes*: Die bewegenden Kräfte in Kants philosophischer Entwicklung und die beiden Pole seines Systems I. *Vorländer*: Goethes Verhältnis zu Kant in seiner historischen Entwicklung. *Stadler*: § 1 der transscendentalen Ästhetik. (1. Absatz.) *Pinloche*: Kant et Fichte et le problème de

Éducation. — **Stimmen aus Marla-Laach.** 50, 1—3. 1896. *Wasmann:* Das Meeresleuchten und seine Ursachen I. II. *H. Pesch:* Ziele und Grenzen der staatlichen Wirtschaftspolitik I. II. *Cathrein:* Rechtspositivismus und Socialdemokratie. *Wasmann:* Natur und Zweck des tierischen Leuchtvermögens. *Kreiten:* Pascals „Gedanken“ I. II. — **Pädagogische Monatshefte.** 2, 3, 5. 1896. *Commer:* Psychologische Briefe. — **Jahrbuch des kath. Lehrerverbandes.** 5. Bd. 1895. X.: Über Willensfreiheit und Willensbildung. *Stoff:* Das Gewissen und seine Entwicklung.

NEUE BÜCHER UND DEREN BESPRECHUNGEN.

Albert: Kants transscendentale Logik mit bes. Berücksichtigung der Schopenhauerschen Kritik. — *Kantstudien* 1 *Lehmann.*

Apel: Kants Erkenntnistheorie u. s. Stellung z. Metaphysik. — *Kantstudien* 1 *Erhardt.*

Baumgartner: Die Erkenntnislehre des Wilhelm v. Auvergne. — *Philos. Jahrb.* 9 *Endres.* *Litt. Rundsch.* 22 *Bach.*

Bäumker: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters I, 2—4. — *Stimmen a. M.-L.* 50 *Ehrle.*

Büdder: *Psychologia rationalis.* — *Öst. Litt.* 5 *Ludewig.*

Brentano: Die vier Phasen d. Philosophie u. ihr augenblicklicher Stand. — *Öst. Litt.* 5 *Twardowski.*

Beyrich: Das System der Übergewalt. Berlin 95. — *Ztschr. f. Philos. u. Päd.* 3 *Hemprich.*

Bolrac: L'idée du phénomène. — *Philos. Jahrb.* 9 *Pfeifer.*

Bonhöffer: Die Ethik d. Stoikers Epiktet. — *Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 107 *Vorländer.*

Candrea: Der Begriff des Erhabenen bei Burke u. Kant. — *Kantstudien* 1 *Dessoir.*

Cornelius: Versuch einer Theorie der Existenzialurteile. — *Öst. Litt.* 5 *Twardowski.*

Dido: Die moderne Moral u. ihre Principien kritisch beleuchtet. — *Litt. Rundsch.* 22 *Keppler.*

Doktor: Die Philosophie des Josef (ibn) Zaddik. — *Philos. Jahrb.* 9 *Endres.* *Litt. Rundsch.* 22 *Bach.*

Eberhard: Beiträge zur Lehre v. Urteil. — *Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 107 *Groos.*

Eisler: Die Weiterbildung der Kantschen Aprioritätslehre bis zur Gegenwart. — *Kantstudien* 1 *König.*

Elsenhaus: Wesen u. Entstehung des Gewissens. — *Öst. Litt.* 5 *v. Dahlau.*

Englert: Von der Gnade Christi. — *Stimmen aus M.-Laach* 50 *Lehmkuhl.*

Erdmann: Grundriss der Geschichte der Philosophie. 4. Aufl. — *Öst. Litt.* 5 *Twardowski.*

Esser: Die Lehre d. hl. Thomas von der Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung. 95. — *Divus Thomas* 6.

Förster: Entwicklungsgang der Kantischen Ethik. — *Öst. Litt.* 5.-au.

Frick: *Logica u. Ontologia.* — *Philos. Jahrb.* 9 *Arenhold.*

Gardair: *La connaissance.* — *Litt. Rundsch.* 22 *Morgott.*

Gneisse: Schillers Lehre von d. ästhetischen Wahrnehmung. — *Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 107 *Gross.*

- Goldfriedrich:** Kants Ästhetik. — *Kantstudien* 1 Kühnemann.
- Haan:** *Philosophia naturalis*. — *Philos. Jahrb.* 9 Arenhold.
- Haas:** Der Geist der Antike. — *Öst. Litt.* 5 Fischer-Colbrie.
- Schneider:** Die Sittlichkeit im Lichte der Darwinschen Entwicklungslehre. Paderborn 95. — *Litt. Handw.* 34, 532 Mausbach.
- SchorNSTEIN:** Ed. Dillmans Neue Darstellung der Leibnizischen Monadentheorie. Erlangen 93. — *Ztschr. f. Philos. u. Päd.* 2, 314 Flügel.
- Schütz:** Thomas-Lexikon. Paderborn 95. — *Litt. Rundsch.* 22, 1 Braig.
- Seydel:** Religionsphilosophie im Umriss. Freiburg 93. — *Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 106, 312 Dorner.
- Siebeck:** Lehrbuch der Religionsphilosophie (IX, 384). — *Ztschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 106, 307 Dorner.
- Sigwart:** Logik. 2 Bde. Freiburg 89 bez. 93. — *Ztschr. f. Philos. u. phil. Kr.* 107, 130 Rehmke.
- Van der Smissen:** La population. Bruxelles 93. — *Ztschr. f. Philos. u. Päd.* 2, 306 Reich.
- Stelner:** Philosophie der Freiheit. Berlin 92. — *Philos. Jahrb.* 9, 423 Gutberlet.
- Straub:** Der teleologische Gottesbeweis u. seine Gegner. Würzburg 94 bez. 95. — *Philos. Jahrb.* 10, 78 Gutberlet.
- Vignoli:** Peregrinazioni Psicologiche. Milano 95. — *Psych. Rev.* 2, 296 Pace.
- Volkmann:** Lehrbuch der Psychologie. 4. Aufl. Cöthen 94. 95. — *Psych. Rev.* 2, 403.
- Vorbrodt:** Psychologie des Glaubens. Göttingen 95. — *Öst. Litt.* 4, 750 Kralik.
- Wahle:** Das Ganze der Philosophie u. ihr Ende. Wien 94. — *Philos. Jahrb.* 8, 73 Gutberlet.
- Wahle:** Gesch. Überblick über die Entwicklung der Philosophie. Wien 95. — *Philos. Jahrb.* 8, 184 Adlhoeh.
- Watson:** Comte, Mill und Spencer. Glasgow 95. — *Psych. Rev.* 2, 398 Gardiner.
- v. Wiehert:** Die Lebenskraft (IX, 512). — *Ztschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 105, 303 Biese.
- Wiener:** Die Freiheit des Willens. Darmstadt 92. — *Ztschr. f. Philos. u. Päd.* 2, 455.
- Welgand:** Friedrich Nietzsche. München 93. — *Philos. Jahrb.* 8, 192 Gutberlet.
- Willmann:** Geschichte des Idealismus. Braunschweig 94. — *Litt. Rundsch.* 21, 143 Braig.
- Windelband:** Geschichte der alten Philosophie. München 92. — *Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 106, 141 Joel.
- Windelband:** History and Natural Science. Straßburg 94. — *Psych. Rev.* 2, 96 Tufts.
- Wundt:** Lectures on Human and Animal Psychology. London 94. — *Psych. Rev.* 2, 179 Kirchmann.
- Zahn:** Der Stoiker Epiktet u. sein Verhältnis zum Christentum. Erlangen 95. — *Litt. Rundsch.* 21, 298 Offner.
- Ziegler:** Das Gefühl. Stuttgart 93. — *Ztschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 105, 306 Kreibitz.
- Ziehen:** Psychiatrie. Berlin 94. — *Psych. Rev.* 2, 209 Noyes.



DIE ANGEBLICHE MANGELHAFTIGKEIT DER ARISTOTELISCHEN GOTTESLEHRE.

Von Dr. EUGEN ROLFES.

I. Artikel.

Die Kontroverse über den Wert und die Wahrheit der aristotelischen Philosophie wird bei uns in Deutschland seit einer Reihe von Jahren mit einer gewissen Lobhaftigkeit geführt, und bis zur Stunde will des Streites kein Ende werden. So sehr man aber wünschen muß, daß endlich eine Einigung zu stande komme, so wenig haben die Verteidiger des Aristoteles Ursache, sich durch den fortdauernden Widerspruch, dem sie begegnen, entmutigen zu lassen. Es ist schon ein Erfolg, daß der Kampf der Meinungen regelrecht eröffnet ist. Bisher erfreuten sich die Gegner einer Art ruhigen Besitzstandes, und es ist kein Wunder, wenn sie nunmehr, darin gestört, sich nicht so leicht ergeben wollen.

Es ist uns Katholiken in Deutschland mit der Philosophie ähnlich ergangen wie mit so manchem andern. Die auferkirchliche Wissenschaft führte das große Wort, und was die Unsrigen vorbrachten, kam entweder nicht gegen sie auf, oder war selbst vom Trug des Zeitgeistes angekränkelt. Die Philosophen Kant, Fichte, Schelling, Hegel ließen wir lange als müßige Zuschauer ihre nebelhaften Bauten aufführen, und als endlich auch einige der Unsrigen, wie Hermes und Günther, ans Werk gingen und eine spekulative Darstellung der höhern Wahrheiten unternahmen, mußte die kirchliche Autorität ihre Arbeiten verwerfen. Denn es zeigte sich, daß dieselben im Grunde von eben jenen Irrtümern ausgingen, die sie bekämpfen wollten.

An dem Schicksale der Philosophie nahm die Erklärung des Aristoteles in ihrer Weise teil. Ein Biese, Weisse, Prantl, Zeller, welch letzterer gegenwärtig als der Hauptgewährsmann für die Lehrmeinung des Aristoteles citirt wird, stehen teils geradezu auf dem Standpunkte Hegels, teils sind sie von ihm ausgegangen. Wer weiß aber nicht, wie die eigene Richtung des Denkens so leicht auch die Auslegung eines fremden Systems beeinflusst? Mit Rücksicht wohl auf die subjektive Exegese des

Kantianers Voigt und des eben genannten Weisse schrieb bereits im Jahre 1833 der treffliche Trendelenburg: „in tam amplis Aristotelici ingenii monumentis nullum locum adeo vacuum relictum putavimus, ut felici quadam ex hodierna philosophia divinatione supplendus esset. Ita enim si antiquis, ut fit, recentia, propriis aliena miscentur, periculum est, ne sincera inficiantur et obscura non sua, sed ambigua luce collustrentur. Quare a lubrica hac ratione, quae neglectum historici studii laborem facili philosophandi nisu compensare vult, manus abstinuimus.“¹ Was Prantl und Zeller angeht, so dürfen wir ihnen zwar nicht den Vorwurf machen, daß sie den Aristoteles subjektiv konstruieren wollen, aber wir müssen auf sie einigermaßen das Urteil beziehen, das Brentano über die Tadler des Aristoteles im allgemeinen fällt: „Man will die historische Wahrheit, aber man erreicht sie dennoch häufig nicht, weil man sich gar zu hoch über das Altertum erhaben dünkt, und darum, da man leider auch in unserer Zeit sich nicht ganz vor Widerspruch zu wahren weiß, wenn man einen alten Philosophen, einen Plato und Aristoteles zu untersuchen hat, schon von vorn herein nichts anderes als einen Haufen von Widersprüchen und kindischen Thorheiten zu finden erwartet.“² Es sind in der That die Widersprüche der neueren deutschen Systeme daran schuld, daß man das Vorhandensein von Ungereimtheiten auch bei einem Aristoteles für gar nichts Auffallendes oder Bedenkliches ansieht. Freilich mag der Grund des Mißverstehens auch noch wo anders liegen. Bei der Stellung der meisten nicht katholischen Gelehrten zum positiven Christentum mag sich wenig Geneigtheit vorfinden, schon in dem alten Heiden Aristoteles wahrhaft gläubige Anschauungen anzuerkennen. Es sind das Dinge, die man nicht gerne ausspricht, aber es möchte sich vieles aus ihnen erklären lassen.

Katholischerseits kamen wohl die ersten Schriftsteller, die sich in den letzten Jahrzehnten eigens mit Aristoteles beschäftigten, aus der Schule Trendelenburgs. Aber Trendelenburg war zwar anscheinend ein gläubiger Gelehrter, stand indessen als Protestant mit seiner Erklärung des Aristoteles ganz außerhalb der wissenschaftlichen Tradition der katholischen Vorzeit. Wir haben das Urteil, daß er bei all seiner Genialität eine Reihe von Grundideen des aristotelischen Systems nicht erfasset hat. Man pflegt z. B. seinen Kommentar über die Bücher von

¹ Arist. de anima, p. XX. ed. II.

² Die Psychologie des Aristoteles S. 195.

der Seele klassisch zu nennen. Diese Wertung ist auch am Platz, wenn man dabei an die ganze Behandlung, den litterarischen Apparat und die Sprache denkt. Aber was die aristotelischen Gedanken angeht, so ist es zweifelhaft, ob er die Definition der Seele verstanden, die Doppelstellung der intellektiven Seele als Form und selbständige Substanz gewürdigt, den Vorgang der sinnlichen Wahrnehmung in seiner Eigentümlichkeit erfafst hat.¹ Es darf also nicht auffallen, wenn auch die Schüler Trendelenburgs sich in ihrer Auslegung des Aristoteles vielfach befangen zeigen.

Brentano zwar, der erste unter ihnen, der vom katholischen Standpunkte aus schrieb, wird von diesem Vorwurf nicht getroffen. Er hat wieder in die Bahn der scholastischen Tradition eingelenkt. Er hat es sich in der Abhandlung von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles und in seiner Psychologie des Aristoteles zum Ziele gesetzt, der Erklärung neue Hilfsquellen zu eröffnen, indem er auf die Kommentare von Thomas von Aquin hinwies. Der später so unglücklich gewordene Gelehrte hat sich hiermit ein großes Verdienst um die gedeihlichere Entwicklung der philosophischen Bestrebungen erworben. Aber er hat das Werk sozusagen nur angefangen, um es sofort wieder einzustellen. Denn abgesehen von einer, auch nicht zu Ende geführten Broschürenfehde mit Zeller über den Kreatianismus des Aristoteles und seine Lehre vom Ursprung der Seele hat er nach der Psychologie des Aristoteles, die auch eine Beilage über das Wirken des aristotelischen Gottes enthielt, unseres Wissens nichts mehr über unsern Philosophen geschrieben.

Bei solchem Stande der Dinge darf es uns nicht befremden, dafs auch neuerliche Versuche von katholischer Seite, die scholastische Deutung des Aristoteles zu rechtfertigen, eine geteilte Aufnahme finden und zwar auch bei katholischen Gelehrten. Es lassen sich eben tief eingewurzelte und weitverbreitete Vorurteile nicht mit einem Male beseitigen. Namentlich in vorliegendem Falle ist dies darum erschwert, weil zur Bildung eines sicheren Urteils in den obschwebenden Fragen nicht blofs eine bedeutende philosophische und auch theologische Schulung, sondern auch die nur durch beharrliches Studium zu erlangende Vertrautheit mit Aristoteles erforderlich ist. Und doch scheint

¹ Man vergleiche darüber die Abhandlung: Die Textauslegung des Aristoteles bei Thomas von Aquin und bei den Neueren. Jahrbuch für Phil. IX. Anfang.

ein Austrag der Frage zu den Lebensbedingungen der Wissenschaft zu gehören. Wie die mittelalterliche, so muß auch die heutige Philosophie an Aristoteles anknüpfen, wenn sie mit Frucht betrieben werden soll.

Nachdem wir diese allgemeinen Gesichtspunkte vorangestellt haben, wollen wir im folgenden den übertriebenen Bedenken gegen die Gotteslehre des Aristoteles in einem kurzen übersichtlichen Aufsätze zu begegnen suchen. Hierzu veranlaßt uns noch der Umstand mit, daß die gegnerische Auffassung erst vor kurzem wieder von einem jungen katholischen Schriftsteller in einem eigenen Buche¹ auch mit Bezugnahme auf eine Publikation von uns² vertreten worden ist. Es handelt sich im gegenwärtigen Aufsätze darum, daß wir früher Gesagtes in einen Überblick und in eine etwas andere Ordnung bringen, einiges berichtigen, anderes ergänzen, oder gegen neue Eureden sicher stellen.

Man weiß, daß die Anklagen gegen die Gotteslehre des Aristoteles sich sowohl auf das innere Leben als auf die äußere Thätigkeit Gottes beziehen. Die Erkenntnis des aristotelischen Gottes soll in der Weise auf ihn selbst beschränkt sein, daß er von den aufsergöttlichen Dingen nichts weiß; ein Wille wäre bei ihm so gut wie nicht vorhanden; für die Welt bildete er nur das ruhende Ziel ihrer Bewegung, ohne sie als wirkende Kraft zu beeinflussen, und von einer lebendigen Hervorbringung der Dinge durch ihn könnte nach allem diesem selbstverständlich keine Rede sein. Diese extreme Auffassung wird nicht immer in ihrer ganzen Schroffheit vertreten, sondern erscheint oft einigermaßen gemildert und abgeschwächt; ebenso wird nicht durchgängig behauptet, daß Aristoteles die angezeigten Lehren durchaus klar und ohne Schwanken vortrage, sondern man gibt vielfach eine gewisse Unklarheit bei ihm zu, möchte ihn, wie z. B. Elser, im Anschluß an eine ältere Stimme, S. V. und sonst thut, mit dem Tintenfisch vergleichen, der in kritischen Momenten sich in Dunkel hüllt, oder zieht ihn auch einfach vieler argen Widersprüche, wie wiederum Elser besonders am Schluß seiner Schrift zu thun kein Bedenken trägt.

¹ Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes von Dr. Konrad Elser, Repetent am Königl. Wilhelmsstift zu Tübingen. Münster bei Aschendorff. 1893.

² Die aristotelische Auffassung vom Verhältnis Gottes zur Welt und zum Menschen.

Wenn wir uns nun zuerst ganz im allgemeinen die Gründe vergegenwärtigen, die man für eine derartige Auffassung geltend macht, so erstaunt man, hauptsächlich auf solche Conceptionen des Stagiriten verwiesen zu werden, die sozusagen zu den Grundanschauungen des Theismus gehören und darum auch in jeder christlichen Dogmatik ihren Platz haben. Aristoteles lehrt im 12. Buche der Metaphysik im 7. und 9. Kapitel, daß das Objekt des göttlichen Denkens, von welchem dieses seine Würde entlehne, die göttliche Substanz sei, die wiederum lautere Wirklichkeit bedeute, so daß das Denken Gottes Denken des Denkens sei. Aber liegt es denn nicht am Tage, daß er der Wahrheit gemäß nicht anders lehren konnte? Jede Erkenntnis fordert ein Objekt; wo dieses Objekt vom Erkennenden verschieden ist, da ist die Erkenntnis von anderm abhängig, so der Sinn von dem sinnenfälligen Objekte, der endliche Geist von der Wahrheit, der er sich denkend unterwirft. Gäbe man also der Gottheit ein anderes Erkenntnisobjekt als sich selbst, so verlöre sie jene Unabhängigkeit, die dem höchsten Wesen eignet. Wie soll also Aristoteles, da er dieser Wahrheit Zeugnis gibt, eben damit den Irrtum gelehrt haben, daß Gott von der Welt nichts wisse? Vielleicht darum, weil er es verabsäumt, zwischen beiden Momenten in Gott, der Erkenntnis seiner selbst als des unmittelbaren Objekts und des aufsergöttlichen als des mittelbaren Objekts, den Ausgleich zu liefern? Aber das war hier nicht nötig. Hier handelte es sich nur darum, Gott als das letzte Ende aller Dinge zu erweisen, der sich selbst genügt, während alles andere erst in ihm zur Ruhe kommt.

Ganz ähnlich verhält es sich mit der Lehre, daß Gott als Ziel die Welt bewegt, die von Aristoteles im 7. Kapitel des 12. Buches der Metaphysik vorgetragen wird. Riefe Gott nicht als Ziel, als höchstes Gut, dem alles begehrend zustrebt, den Weltlauf hervor, so müßte das höchste Gut aufser Gott zu suchen sein, weil sich die Bewegung ohne letztes Ziel nicht denken läßt. Aristoteles selbst belehrt uns hierüber. „Anaxagoras“, so sagt er im 10. Kapitel des genannten Buches 1075 b 8, „Anaxagoras macht das Gute als Bewegendes zum Princip; denn die Vernunft (der weltordnende Geist) bewegt, aber sie bewegt um etwas willen, so daß dies also etwas anderes ist (als sie), wenn man nicht mit uns sagt, die Arzneikunst sei in gewissem Sinn die Gesundheit (d. h. die Thätigkeit des Arztes, die auf die Gesundheit abzielt, fällt, als geleitet vom Begriff oder Gedanken der so und so herbeizuführenden Genesung, gewissermaßen mit dieser in eins zusammen).“

Nicht anders ist auch von der Conception zu reden, der wir in der Ethik im 8. Kapitel des 10. Buches begegnen. „Die Aktualität Gottes“, heisst es dort, „die durch Glückseligkeit ausgezeichnet ist, ist eine theoretische, beschauliche, keine praktische“ (1178 b 22). Sehen wir für jetzt von der Frage ab, ob die Thätigkeit Gottes hier nur als Quelle seiner Seligkeit betrachtet wird, die zweifellos nur von der ewigen Selbstanschauung, nicht von den äusseren Werken kommt, so hat der freilich dem Aristoteles eigentümliche Ausdruck von der theoretischen Energie Gottes offenbar zum Inhalt nichts anderes als die allgemein anerkannte Vorstellung, dass die lautere und einfache Wirklichkeit Gottes in der Selbstanschauung, in dem ewigen und seligen Gedanken seiner unendlichen Vollkommenheit besteht. Ob in diesem einen Gedanken alle äussere Wirksamkeit Gottes eingeschlossen, oder ob sie von ihm ausgeschlossen sei, darüber ist mit dem einfachen Vortrag der Lehre nichts entschieden.

Aber liefert vielleicht die Art und Weise, wie diese Wahrheiten bei Aristoteles zur Darstellung kommen, ein anderes Ergebnis? Eine nähere Betrachtung wird zeigen, dass dies nicht der Fall ist. Kein einziger der von den Gegnern angerufenen aristotelischen Aussprüche gestattet einen sicheren Schluss im Sinne ihrer Meinung.

Sehen wir dies zunächst bezüglich der göttlichen Selbstbetrachtung!

Im 7. Kapitel des 12. Buches der Metaphysik lesen wir den Satz: „das reine Denken hat zum Inhalt das an sich Beste und dieses um so mehr, je mehr es reines, in sich bleibendes Denken ist,“ *ἡ δὲ νόησις ἢ καθ' αὐτὴν τοῦ καθ' αὐτὸ ἀρίστου, καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα* (1072 b 18), das heisst, das reine Denken hat einfach die Wahrheit ohne Beziehung auf praktische Zwecke zum Inhalte, und das reinste Denken, das ganz in sich bleibt, und dort die Wahrheit findet, die höchste Wahrheit. Nun ist gewiss zweifellos, dass die Gottheit das reinste Denken besitzt, und demnach auch das Höchste, sich selber, denkt. Aber wie soll hieraus etwas Sicheres zu Gunsten der gegnerischen Meinung folgen? Wenn wir ferner im 9. Kapitel desselben Buches (1074 b 23 ff.) lesen, es mache für die Würde des Denkens einen Unterschied, ob es etwas Gutes oder das erste Beste zum Inhalt habe; es sei ungereimt, wenn Mannigfaltiges der Gegenstand des göttlichen Denkens wäre; es müsse das Göttlichste und Edelste denken und könne darin keiner Veränderung unterstehen, denn die Veränderung müfste zum

Schlechteren führen, und es läge darin sofort eine Art von Bewegung — wenn wir, sagen wir, dies alles lesen, so brauchen wir darin durchaus keine irrigen Vorstellungen von der göttlichen Erkenntnis zu erblicken. Es läßt sich alles ganz unverfänglich auslegen, und Aristoteles selbst legt die bessere Deutung einigermaßen nahe. Wenn er z. B. sagt, eine Hinkehr zu andern würde das Denken verschlechtern, so sieht man, wie er eine Hinkehr meint, die zugleich eine Abkehr vom bisherigen Objekt des Denkens ist. Ein allumfassendes Denken ist damit noch nicht ausgeschlossen. Ebenso zeigen die Worte: es würde in der Hinkehr zu andern eo ipso eine Art Bewegung liegen, daß nur ein solcher Wechsel der Gedanken, wie er bei uns vorkommt, von der Gottheit ferngehalten werden soll. Gott wäre ja nicht mehr der unbewegte Bewegter, als welcher er doch von Aristoteles nachgewiesen worden ist. Aber auch bezüglich der Äußerung, daß die Würde des Denkens vom Gegenstand abhängt, liegt die Deutung auf den nächsten und unmittelbaren Gegenstand nahe. So ist z. B. der eigentümliche Gegenstand des menschlichen Denkens das Intelligible in der Körperwelt, und darum steht die menschliche Intelligenz auf der niedrigsten Stufe. Das höchste Denken kann aber nur das höchste Intelligible zum eigentümlichen Objekt haben, aber daraus folgt nicht, daß in diesem Objekte nicht alles andre Intelligible mitgegeben sei.

Was die Lehre betrifft, wonach Gott als Ziel und Ende die Welt bewegt, so haben die Gegner für ihre Deutung, als ob er nur als Ziel, und nicht auch als wirkende Kraft bewege, an dem Text des Philosophen keinerlei besondern Anhaltspunkt. „Das unbewegte Bewegende“, so ungefähr läßt sich Aristoteles an der Hauptstelle, wo er jene Lehre vorträgt, vernehmen, „bewegt in folgender Weise. Das Begehrenswerte und das Intelligible bewegt, ohne selbst bewegt zu sein. Das erste Intelligible fällt aber mit dem ersten Appetibelen zusammen, es ist mit einem Worte das beste, das höchste Gut. Somit ist es auch der höchste Zweck. Man muß aber Gott nicht so als Zweck denken, wie wenn er für sich etwas begehrte, sonst wäre er nicht unbewegt, da ihm ja noch eine Vollkommenheit zuwachsen könnte; er ist vielmehr Zweck oder Ziel, insofern alles ihm zustrebt, um seiner teilhaftig zu werden. So bewegt er denn als Gegenstand der Liebe; Bewegtes aber (der Fixsternhimmel) bewegt das übrige“ (oder wenn man statt *κινούμενον κινούμενον* liest, mit Bewegtem aber bewegt er das übrige) 1072 a 26—b 4. — Der letzte Satz scheint zwischen solchem

zu unterscheiden, was unmittelbar, und solchem, was mittelbar von Gott bewegt wird. Der vorletzte aber: *κινεῖ δὲ* (oder *δῆ*) *ὡς ἐρώμενον*, kann besagen wollen, daß alles seiner innersten Anlage nach in seiner Thätigkeit Gott als letztem Zwecke zustrebt, ohne daß damit ein gleichzeitiger wirksamer Einfluss Gottes auf die Welt geleugnet ist. Es genügt uns hier, die bloße Möglichkeit dieser Deutung zu betonen.

Nehmen wir nun noch die Hauptstellen vor, in denen das Leben Gottes als ein beschauliches bezeichnet wird. Die erste schon oben erwähnte findet sich in der Ethik im 8. Kapitel des 10. Buches. Wir setzen sie vollständig hierher: „daß die vollkommene Glückseligkeit eine beschauliche Thätigkeit ist, möchte auch aus folgendem erhellen. Wir halten die Götter für im höchsten Maße glücklich. Aber was für Handlungen, *πράξεις*, sollten wir ihnen beilegen? Die der Gerechtigkeit? Oder wäre es nicht vielmehr lächerlich, wenn sie miteinander Waren austauschten, Einlagen wiedergäben und dergleichen? Oder die des Starkmutes, daß sie also edelsinnig Gefahren und Schrecken trotzen? Oder die der Freigebigkeit? Doch wem sollen sie geben: ungereimt wäre doch auch, daß sie Geld und dergleichen hätten. Welches aber wären die Werke der Mäßigkeit? Es wäre doch ein plumpes Lob, daß sie von sinnlichen Begierden frei wären. Und wenn wir so alles an praktischem Thun durchgehen, erweist es sich für die Götter zu klein und unwürdig. Und doch glaubt jeder, daß sie leben und also auch thätig sind und nicht wie Endymion schlafen. Schließt man aber von einem Lebendigen das Handeln (*τὸ πράττειν*), noch mehr aber das Wirken (*τὸ ποιεῖν*) aus, was bleibt da außer dem Denken? Und so wäre die durch Glückseligkeit ausgezeichnete Thätigkeit Gottes eine theoretische (denkende). Und demnach ist auch unter den menschlichen Thätigkeiten diejenige die glücklichste, die der genannten am nächsten verwandt ist“ (1178 b 7—23).

Was die Erklärung dieser Stelle angeht, so wird die Auslegung Brentanos (S. 248 der Psychologie des Arist.), der wir uns bei einer früheren Gelegenheit im allgemeinen angeschlossen haben (in einer Anmerkung S. 65 der arist. Auffassung etc.), von Elser (a. a. O. 54) beanstandet. Es soll nach Brentano das Wirken, *ποιεῖν*, nur so von Gott ausgeschlossen sein, daß es ihn nicht eigens beglückt. Dagegen sagt Elser, daß es, wie auch das Handeln, *πράττειν*, absolut von ihm ausgeschlossen wird. Sonst fehle der vorliegenden Erwägung die Beweiskraft. Nur dann sei das theoretische Leben als das beste erwiesen,

wenn es das ausschließliche Leben Gottes sei. Dieser Einwurf hat etwas für sich. Man kann noch beifügen, daß es auch am Ende der Stelle schlechthin heißt: Die glückselige Thätigkeit Gottes liegt im Denken. Da das göttliche Leben ganz und gar Seligkeit ist, so gilt auch von ihm durchaus, daß es im Denken besteht. Daraus aber folgt nur so viel, daß jede Thätigkeit, die wie eine andere und besondere neben dem Denken wäre, gleich der menschlichen, von der Gottheit fernzuhalten ist, und man darf wohl annehmen, daß auch Aristoteles hier nichts weiteres folgern wollte. Denn er verwahrt sich an unserer Stelle gegen das Handeln und Wirken (*ποιεῖν* *facere quod est proprium artis*, erklärt St. Thomas im Kommentar) der Götter in Ausdrücken, die nur auf unsere menschlichen Verhältnisse passen. Sie treiben unter sich keinen Tauschhandel, sie verabreichen keine Spenden an dürftige Mitgötter, sie erheben keinen Anspruch auf das Lob der Mäßigkeit. Noch weniger aber machen sie etwas (etwa Schube oder Gedichte). — Wir sollten meinen, wenn Aristoteles im Ernste ein Wirken der Gottheit hätte ablehnen wollen, so müßte er ganz anders geredet haben. Denn wer denkt beim Wirken Gottes an derartiges? Mit solchen Gründen es zu widerlegen, konnte unserm Philosophen nicht Ernst sein.¹

Eine Stelle, die durch Mißverständnis Verwirrung ange richtet hat, ist auch die im 7. Buch der Politik am Ende des 3. Kapitels. Sie lautet: „in Muse möchte Gott und das ganze Weltall sich gut befinden, denen keine äußeren Handlungen neben ihren häuslichen zukommen“, *οἷς οὐκ εἶσιν ἑξωτερικαὶ πράξεις παρὰ τὰς οἰκείας τὰς αὐτῶν* (1325 b 28). Hier soll nach den Gegnern gesagt sein, Gott habe keine Thätigkeit nach außen. Indessen sind in Wirklichkeit mit den *ἑξωτερικαὶ πράξεις* wohl solche Thätigkeiten gemeint, wie wenn etwa ein Staat mit einem andern oder ein Mensch mit einem andern

¹ Wie wenig diese Stelle von der Verneinung aller äußeren göttlichen Thätigkeit verstanden werden kann, zeigt der Schluß des folgenden Kapitels. Denn daselbst liest man, daß die Menschen, die ein Leben des Geistes führen und dadurch den Göttern ähnlich sind, besonders von ihnen geliebt sein müßten, und daß die Sorge der Götter um die menschlichen Dinge sich vornehmlich in ihrer Liebe und Huld gegen den Weisen bethätigen müsse. Wenn Elser S. 144 zu diesem Text bemerkt: „Der Umstand, daß kaum einige Zeilen vorher eine auf sich selbst bornierte Thätigkeit Gottes gelehrt ist, kann nicht zur Erhöhung des Vertrauens (auf das Vorhandensein einer ernst philosophischen Aussprache) dienen“, so ist zu erwidern, daß ja eben in Frage steht, wie die vorausgehende Stelle im 8. Kapitel auszulegen ist.

verkehrt. Ein Staat, meint Aristoteles, kann auch für sich und ohne viel Verkehr mit andern Gemeinwesen durch Pflege der geistigen Güter glücklich sein, und ein Mensch kann praktisch nützlich sein auch als Denker, ohne daß er draussen im Leben steht (man vergleiche Z. 17: *πρακτικὸν πρὸς ἑτέρους*). Sind ja vielmehr die Denker für das praktische Leben, was der Baumeister für die Werkleute, Z. 23. So beruht ja auch die Glückseligkeit Gottes und der gute Stand der Welt nicht auf Verkehr nach aussen, haben sie doch nicht ihresgleichen neben sich, sondern auf einer Thätigkeit, die gewissermaßen im eigenen Hause bleibt.

Zu bemerken ist hier noch, daß kein wirklicher Widerspruch zwischen dieser Stelle und der in der Ethik vorliegt, wo der Gottheit das Handeln abgesprochen wird. Wenn hier von häuslichen Handlungen Gottes geredet ist, so bedenke man, daß der Ausdruck sich nach der Bezeichnung gerichtet hat, die der Bewegung im Weltall gilt. Die Thätigkeit Gottes, für sich betrachtet, heisst freilich nicht *πράξις*, sondern *ἐνέργεια*.

Eine dritte und letzte Stelle, die hier angezogen wird, findet sich in der Schrift vom Himmelsgebäude II, 12, 292 a 22: „Es scheint dem Wesen, das sich am allerbesten befindet, das Wohlsein ohne Handlung, *ἄνευ πράξεως*, zuzukommen, dem Nächststehenden aber durch eine geringe und einzige.“ Und etwas weiter unten, b 4, wird beigefügt: „Das glücklichste Wesen bedarf keiner praxis, denn es ist selbst der Zweck, die praxis hat es aber allezeit mit zweien zu thun, wenn Zweck und das um des Zweckes willen Geschehende da ist.“ Man sollte sagen, hier müßte schon der Wortlaut die Gegner vorsichtig machen. Das glücklichste Wesen soll ja deshalb keine Handlung haben, weil in ihm nichts um eines Zweckes willen da, nichts vom Zweck wie von einem andern abhängig ist. Es gehörte ja die Handlung ins Gebiet des Bewegten. Ein Bewegtes gibt es aber in Gott nicht. „Daß der Zweck“, so sagt Aristoteles im 7. Kapitel des 12. Buches der Metaphysik, „auch im Unbewegten sich findet, zeigt die Unterscheidung. Es gibt einen finis cui¹ und cuius gratia, und dieser letztere zwar findet sich im Bereich des Unbewegten, jener erstere aber nicht“ (1072 b 1). Mit Gewissheit also kann man hier nichts weiteres behaupten, als daß in Gottes Thätigkeit jede Abhängigkeit aufser, wenn man will, der von sich selbst gezeugnet wird, wie auch

¹ Wir übersetzen nach der Konjektur von Christ: *ἔστι γὰρ τινὶ τὸ οὐ ἕνεκα καὶ τινός*.

St. Thomas im Kommentar auslegt; ihm ist hier nur der Gedanke ausgesprochen, daß in Gott keine Bewegung ist: „sic igitur quod aliquid omnino careat motu, potest dupliciter contingere: uno modo, quia est perfectissimum: alio modo, quia est propinquum imperfectissimo.“

DES KARDINALS P. PÁZMÁNY PHYSIK.

Von Dr. M. GLOSSNER.

Der Dialektik des berühmten ungarischen Kardinals, über welche wir im Jahrbuch Bd. X. S. 298—303 referierten, ist in verhältnismäßig kurzer Frist die Physik oder Naturphilosophie gefolgt. In einem „allgemeinen Prolog“ spricht sich der Protektor der thomistischen Gesellschaft in Budapest Bischof Steiner über Inhalt und Wert des Werkes mit Recht dahin aus, daß die darin enthaltenen Untersuchungen, die sich auf die allgemeinen Bestimmungen des natürlichen (beweglichen, resp. infolge einer inneren Bewegungstendenz sich entwickelnden) Seins beziehen, auch für unsere Zeit ihre Bedeutung nicht verloren haben. Aus einem zweiten Vorwort (dem des Herausgebers) entnehmen wir, daß das Werk in zwei Handschriften, einer Ur- und Abschrift vorlag, sowie daß der gegenwärtigen, in der gleichen glänzenden Ausstattung wie die Dialektik erscheinenden Ausgabe die Urschrift zu Grunde gelegt sei. Die der Handschrift beigefügten Randnoten gelangten, soweit sie einen abgeschlossenen Sinn und nicht unvollständige Notizen zur Gedächtnishilfe für den mündlichen Vortrag enthalten, zum Abdrucke. Dieselben sind größtenteils aus Suarez' metaphysischen Disputationen entnommen, die ein volles Jahr vor Ausarbeitung der Schrift Pázmány's in Salamanca, 1597, zum ersten Male im Drucke erschienen. Im übrigen nimmt Pázmány in der Naturphilosophie dieselbe freie Stellung wie in der Dialektik für sich in Anspruch und nennt, wie der Herausgeber richtig bemerkt, nicht bloß Thomas und die Thomisten, sondern auch die Nominalisten mit Achtung. Bald widerlegt er mit den Thomisten die scotistische Lehre von der besondern Körperform, bald bekämpft er . . . mit den Scotisten die thomistische Lehre, daß die Materie sich real von der Form unterscheide und dessenungeachtet keine von der Existenz der Form verschiedene Existenz besitze, p. IX.

Die in der vorliegenden „Physik“ behandelten Probleme sind dieselben, die Aristoteles in den acht Büchern de physico auditu erörtert, und die auch heutzutage noch den hauptsächlichsten Inhalt der Naturphilosophie ausmachen; denn diese ist wohl von der Metaphysik zu unterscheiden, von der sie weder einen Teil bildet, noch zu der sie sich als eine Art von angewandter Metaphysik verhält. Es sind die allgemeinen Naturbegriffe, deren nähere Bestimmung keiner einzelnen naturwissenschaftlichen Disciplin zufällt, die somit Sache der Philosophen ist teils wegen ihrer Allgemeinheit, teils wegen ihrer innigen Verbindung mit metaphysischen Begriffen und Problemen; denn wenn auch z. B. die Erörterung des Begriffs der Bewegung nicht unmittelbar in das Gebiet der Metaphysik einschlägt, so erhält doch dieser Begriff seine endgültige Beleuchtung und Begründung, sein vollkommenes Verständnis nur in den allgemeinen, metaphysischen Bestimmungen des Seins und des Seienden, näher in der Erörterung des aktuellen und potenziellen Seins. Der Naturphilosoph wird daher Metaphysiker sein müssen, obgleich Naturphilosophie nicht Metaphysik ist. In dem angegebenen, keineswegs aber in dem von Neuereu, selbst von Anhängern der scholastischen Philosophie eingeführten Sinne einer metaphysischen Kosmologie faßt P. die Physik als Philosophie der Natur, d. h. des beweglichen Seins auf. Als Vollender dieser Disciplin bezeichnet er Aristoteles, von dem es p. 5 heißt: *Naturali Philosophiae Thales Milesius initium dedit, sed Aristoteles et ingenii bonitate, et antiquorum opinionibus et inventis adjutus, ad perfectionem perduxit, qui sane peculiari providentia et consilio non vulgari adjutus videtur, ut inter tot philosophorum errores, non solum in rebus naturalibus, sed quod admirabilius est, in tantam morum ac vitae corruptelam, quanta apud gentes erat, etiam in rebus ad mores spectantibus, fere semper veritatem attigit.* Hauptgegenstand der Naturphilosophie ist das bewegliche Sein, sofern es beweglich ist, und der natürliche Körper, sofern er natürlich ist (p. 7). Daher fällt der Naturphilosophie nicht nur die Erörterung der Begriffe des Unendlichen, des Leeren u. s. w., sondern auch die Betrachtung der bewegenden Intelligenzen zu, soweit dies zum vollkommenen Verständnis der Bewegung notwendig ist, sowie der intellektiven Seele, quatenus est principium compositi et causa formalis. Unser Autor weiß sonach nichts von einer rationalen, nichts von einer metaphysischen Psychologie und betrachtet die Psychologie als eine naturphilosophische Disciplin; nur die *anima separata* würde ihm als in die Sphäre des Metaphysikers einschlagend erscheinen.

Die Naturphilosophie ist spekulative (theoretische) Wissenschaft, gewährt aber den größten praktischen Nutzen ad corporum sanitatem tuendam; denn aus ihr fließt die Heilkunst. Vor allem aber trägt sie zur Erkenntnis Gottes und der reinen Geister bei (p. 9 f.). — Die gesamte Naturphilosophie (Naturwissenschaft) umfaßt alle Zustände des natürlichen Körpers, die in den Büchern der Physik behandelte jedoch nur den natürlichen Körper im allgemeinen. Da aber die Bücher de Coelo die Himmelskörper, die ohne Stoff und Form (?) sind, zu ihrem Gegenstande haben, so ist das Objekt der genannten acht Bücher als das corpus generabile in communi zu bestimmen, d. h. ihren Gegenstand bildet der aus Form und Materie zusammengesetzte, dem Entstehen und Vergehen unterworfenen Körper.

Nach einer Einleitung über das an sich und für uns Frühere, wobei die Bemerkung gemacht wird, daß die Naturphilosophie, obgleich mit den Principien beginnend, doch eine experimentelle Kenntnis des Zusammengesetzten voraussetze, geht der Verfasser auf die Frage ein, ob es Principien der Naturdinge gebe. Bemerkenswert ist das über die Ausdrücke Princip und Ursache S. 25 Gesagte: „Divus Thomas principium ait esse, unde aliquid procedit, qua definitione explicatur ratio principii, ut nullam . . . dicit imperfectionem, nec ex parte ipsius nec ex parte ejus, quod producitur.“ Die Katholiken, fährt der Verf. fort, anerkennen, daß der Vater in divinis Princip des Sohnes ohne jegliche Unvollkommenheit sei, und ebenso, daß der Sohn vom Vater sei wie von einem Princip, obgleich sie es vermeiden, zu sagen, der Sohn sei principiiert, weil darin eine Unvollkommenheit zu liegen scheint . . . Noch weniger kann gesagt werden, der Sohn sei causatum; denn der Begriff des Principis ist weiter als der der Ursache. Diese ist wesentlich von der Wirkung verschieden; dagegen kann das Princip mit demjenigen, was vom Princip ist, numerisch dieselbe Wesenheit haben, ut in divinis patet. — Diese vorsichtige Redeweise möchten wir jenen modernen Dogmatikern empfehlen, die sich nicht bloß leichten Gemütes über derartige Unterscheidungen hinwegsetzen, sondern in der Anwendung des Begriffs der Ursache auf das immanente Sein und Leben Gottes einen gewaltigen spekulativen Fortschritt zu machen glauben.

Für die Existenz einer substantziellen Form sprechen nach unserem Autor mit besonderer Deutlichkeit die Lebewesen: in quibus mutua potentiarum harmonia et dependentia explicari non potest, nisi in aliqua radice unirentur (p. 31). Im Menschen sind offenbar zwei substantzielle Bestandteile zur Wesenseinheit verbunden, worauf die Abhängigkeit des Intellekts von den

Sinnen und die Herrschaft der Seele über diese hinweisen (p. 34). Von diesen Bestandteilen ist der eine das notwendige Substrat alles natürlichen Entstehens, denn aus nichts wird nichts, und was substanzuell vergeht, vergeht nicht in nichts. Möge daher auch die Frage dahingestellt bleiben, ob ein Geschöpf etwas schaffen, aus nichts hervorbringen könne, so steht doch fest, daß kein natürliches Agens schaffe; jedes natürliche Agens setzt also ein Substrat voraus, worin es Formen erzeugt, nicht aus nichts, sondern *ex potentia subjecti*. Subjekt der substanzuellen Veränderung ist die *materia prima*, der eine unvollständige, von der Form verschiedene substanzuelle Natur zukommt, und die ihre besondere unvollständige Subsistenz besitzt (p. 41). Ist die Materie nicht ohne eigene, wenn auch unvollständige Subsistenz, so hindert nichts, sie als Subjekt von Accidentien zu fassen, daher der Verf. den Satz aufstellt: *subjectum accidentium non est totum suppositum substantiale, sed accidentia materialia insunt quantitati ut subjecto, haec vero materiae* (p. 47).

Fragen wir nach dem Werte dieser Auffassung, so scheint es mit der reinen Potenzialität der Materie unvereinbar, dieser eine besondere Subsistenz zuzuschreiben und sie als selbständigen Träger von Accidentien zu fassen; die reine Potenzialität der Materie aber ist die unerläßliche Bedingung ihrer richtigen Begriffsbestimmung; denn nur ein potenzielles Sein kann mit der Wesensform zu einem wesenhaft einheitlichen Sein und Wesen sich verbinden.

Das Principsein der Privation wird näher mit den Worten bestimmt: *privatio non est principium formae, quae fit, sed mutationis, per quam fit forma ipsa* (p. 48). Die Privation ist jedoch nicht ein Bestandteil der Veränderung, wohl aber *ita necessario petitur ad essentiam mutationis, ut sine illa nec esse nec concipi potest* (p. 51). Während also der Principien im Sein zwei — Materie und Form — sind, erhalten wir als Principien jeder positiven natürlichen Veränderung drei: Materie, Form und Privation: jeder Veränderung, denn das Entstehen als solches setzt nicht wesentlich Privation voraus; würde nämlich im Augenblick der Erschaffung der Materie die Form sofort aus der Potenz der Materie hervorgerufen, so wäre damit der Fall eines Entstehens ohne Veränderung gegeben (p. 54). Das Schaffen aber setzt nicht Privation, sondern Negation voraus, nämlich als *terminus ad quem* den zu schaffenden Gegenstand und seine Negation als *terminus a quo* (p. 59). — Ausführlich wird die Natur der *mat. prima* erörtert in der zweiten Quästion der zweiten Disputation. Die Theorie des Vf.s ist in folgenden Sätzen

enthalten: 1. die Entität der ersten Materie ist nicht nur reell, sondern essentiell von der Entität der Form verschieden; 2. diese von der Form verschiedene Entität ist eine gewisse partielle und unvollständige (*incompleta*) Substanz, ihrer Natur nach zur Zusammensetzung einer vollständigen Substanz hingeordnet; 3. die Materie hat nicht bloß ihre eigene von der Entität der Form verschiedene Entität, sondern auch ihre eigene, von der Existenz der Form verschiedene Existenz. In diesem dritten Punkt ist sich der Vf. seines Widerspruchs gegen Thomas und die Thomisten bewußt, wiewohl er keineswegs die gegen die Thomisten vorgebrachten Argumente der „Jüngeren“ billigt (p. 75). Dagegen glaubt er die Thomisten mittels des ihrem Princip entgegengesetzten Princip: daß Wesenheit und Dasein nicht reell verschieden seien, widerlegen zu können (p. 77). 4. Die erste Materie ist an sich reine Potenz: *ita ut nec sit actus nec componatur essentialiter ex actu*. Gerade hieraus aber war zu schlußfassen, daß der Materie ein Dasein nur in Verbindung mit der Form zukommen könne, daß also das Dasein dem aus Materie und Form zusammengesetzten Wesen erteilt werde. In die aristotelisch-thomistische Naturauffassung und durch die Rückwirkung auf metaphysische Bestimmungen in die peripatetisch-scholastische Philosophie überhaupt ist durch diese Differenz eine bedeutungsvolle Bresche gelegt worden. — Nur physisch betrachtet ist nach unserm Autor, der sich an Suarez anschließt, die Materie reine Potenz, nicht metaphysisch, „es sei denn, man rede von einer reinen Potenz im metaphysischen Sinne *ratione aliqua generica*“ (p. 80 n. 3). Demgemäß wird die Frage, ob die Materie ohne jegliche Form existieren könne, dahin beantwortet, daß dies natürlicher Weise allerdings nicht stattfinden könne, durch göttliche Macht aber könne die Materie ohne jegliche substanzielle, und mit Ausnahme des Wo und Wann auch ohne jede accidentelle Form existieren (p. 88). Es sei nicht richtig, daß die Materie durch die Quantität individuiert werde und ohne sie nicht existieren könne; denn jegliches Ding sei durch sich selbst ein Dieses der Zahl nach und individuell (p. 90). — Eine weitere Konsequenz des Stoffbegriffs unseres Autors ist der Satz, daß die Materie unmittelbares Subjekt einiger Accidentien sei, daß insbesondere die Quantität unmittelbar in der Materie und nicht, wie die Thomisten lehren, im Zusammengesetzten ihr Subjekt habe (p. 104). Doch selbst unter diesen näheren einigen an, die Absicht des hl. Thomas gehe nicht dahin, daß die Quantität teilweise auch der Form inhäriere, sondern daß die Quantität so der Materie zukomme, *ut haec prius sit*

determinata et actuata forma substantiali, ideoque formam substantialem primo recipi in materia . . . eo quod materia necessario debeat informari forma substantiali ad hoc, ut recipiat formam accidentalem, quod verissimum est. Nam forma substantialis revera necessaria est ad conservationem materiae et quantitatis (p. 107). Dagegen ist jedoch, wie uns scheint, zu erinnern, daß die aktuierte Materie eben nichts anderes als das compositum ist. Man sieht, wie die veränderte Auffassung der Materie alle weiteren Bestimmungen ins Schwanken bringt. — Den Ausgangspunkt der Beweisführung für die Existenz der substanziiellen Form nimmt der Vf. (wie schon aus dem Obigen erhellt) vom Menschen und argumentiert: et de fide et lumine naturali certum est, dari in homine praeter materiam etiam formam substantialem, quae composit cum materia unam essentiam, die Materie im Menschen und in den übrigen körperlichen Wesen aber sei eine und dieselbe, eine substantia incompleta et imperfecta, die eines aktuiierenden Principis, eben der substanziiellen Form bedürfe (p. 131). Im weiteren spricht sich P. gegen die besondere forma corporeitatis des Scotus aus und bedient sich des logisch begrifflichen Arguments: Si homo v. g. constituitur per aliquam formam distinctam ab anima rationali: ergo corpus non erit genus nec poterit praedicari in quod de homine (p. 145. 148). In dem Satze: homo componitur ex anima et corpore bedeute also das corpus den Stoff, der an sich ein substanziieller, inkompleter Körper sei, wie er inkomplete Substanz ist und durch Hinzukommen der Form kompletter Körper wird (p. 150). Zur Erklärung der forma cadaverica bedient sich P. einer occasionalistischen Wendung, Gott führe dieselbe ein wie eine causa particularis supplens communem effectum. Auf die Schwierigkeit, wie der Mensch, dessen substanziielle Form geistig sei, Körper sein könne, lautet die Antwort: anima licet spiritualis est, facit corpus completum, quod nihil aliud est, quam compositum physicum, cui debetur quantitas saltem ratione unius partis, scilicet materiae (p. 152 f.).

Im allgemeinen wird von der Einheit der Form gelehrt, naturaliter könne in einer Materie nur eine substanziielle Form sein (p. 153), dagegen sei eine Mehrheit der Formen durch göttliche Macht möglich (p. 160 ff.). Eine Konsequenz des neuen Begriffs der Materie ist auch die Annahme, daß diese ihre Zustände bewirken könne: non apparet, cur non possit (mat.) suas passiones efficere, wiewohl das Gegenteil das Wahrscheinliche sei.

Von der Privation wird mit Cajetan u. s. w. gelehrt, obwohl sie formell gesprochen kein ens (reale) sei, so sei sie doch

auch kein *ens rationis*; denn sie ist in den Dingen vor jeder Operation des Intellekts (p. 167). Gegenüber der Ansicht des Kommentators der *Summa cont. gent.* (*Ferrariensis*) und des *Bannez*: *res corporeas ex se nullas habere partes, sed a quantitate recipere*, behauptet P., daß der natürliche Körper an sich aus substantziellen Teilen bestehe, die sich zu einer Substanz integrieren; durch die Quantität aber sei die Substanz sowohl in ordine ad se als auch ad locum ausgedehnt (p. 173). —

Auch in der Frage nach dem Form und Materie vereinigenden Bande entfernt sich P. von den Thomisten, die ein solches nicht annehmen, und lehrt mit *Suarez*: *necesse est, ut uniantur inter se unione ex natura rei distincta ab utraque* (p. 178). Richtig erkläre *Suarez* dieses Band als einen realen Modus, wiewohl sich derselbe in den hierfür vorgebrachten Gründen täusche (p. 185). Das Ganze sei demnach etwas aufer den Teilen, indem es die unio, die kein Teil ist, einschliesse (p. 197).

Auf den Begriff der Natur eingehend unterscheidet P. die verschiedenen Bedeutungen des Wortes, das bald den Inbegriff aller geschaffenen Dinge, bald alle Naturwesen, sofern sie aus eingebornen Trieben wirken, bald das Wesen der Sache bedeute. Die Hauptbedeutung des Wortes sei: Wesenheit eines substantziellen Dinges und seiner Teile (p. 200). Was die Definition des *Aristoteles* betreffe, so schliesse die Wesenheit der Natur als solcher nicht das Verhalten zu Bewegung und Ruhe ein, und werde dadurch nicht innerlich konstituiert, sondern es sei dies eine Folge der Wesenheit. Die Definition des *Aristoteles* sei demnach eine deskriptive, von der Wirkung hergenommene. Zum Begriff der Natur im naturphilosophischen Sinne genüge aber nicht, daß etwas auf anderes wirke, vielmehr ist erforderlich, daß es sich als Princip physischer und materieller Bewegung zu demjenigen verhalte, worin sie ist. Princip sei hier disjunktiv genommen und könne sowohl ein aktives als passives Princip bedeuten.

Wie Natur in verschiedenen Bedeutungen gebraucht wird, so auch „natürlich“. Um die Bewegung als natürlich begreifen zu können, wird nicht erfordert, daß sie von einem inneren aktiven Princip ausgehe, es genügt aber auch nicht ein passives Princip, nisi in principio passivo sit innata inclinatio ad eum motum (p. 214).

In dem Abschnitte von den Ursachen wird nach einem allen Arten derselben gemeinsamen Merkmale gefragt. Dabei kommt P. auf den Unterschied von Princip und Ursache zurück

und wiederholt, dafs, da die Ursache wesentlich von der Wirkung verschieden ist, in der Trinität der Vater nicht Ursache sei, da er dem Sohne numerisch dasselbe Sein mitteile (p. 220). Das gesuchte allgemeine Merkmal aber bestehe darin, ut causa dicitur esse id, quod alteri communicat esse seu entitatem. Arten der Ursache aber seien die bekannten vier: c. finalis, c. efficiens, c. formalis, c. materialis: Die Idee bildet keine besondere Art von Ursache. Es gebe aber keine andere Idee als das erkannte Objekt, nach dessen Vorbild etwas geschieht (wie Scotus, Durandus und die Nominalisten mit Recht annähmen), die ratio ideae komme also nur der objektiven Idee zu (p. 230). Ihre Ursächlichkeit reduziere sich teils auf die der Formal- teils auf die der wirkenden Ursache (p. 234).

In der vierten Quästion der zweiten Disputation wird die Frage erörtert, ob etwas sich selbst verursachen könne. Die Antwort lautet negativ: nam id quod producit, debet esse in rerum natura . . . ergo nisi idem simul sit et non sit, non poterit se ipsum producere. Die Annahme einer Selbsthervorbringung hebt sonach das Widerspruchsprincip auf. Wer diese Aufhebung nicht will, kann daher auch jene Annahme nicht wollen. Konsequenz ist nur, wer, wie Hegel, beides zugleich behauptet. Bemerkenswert ist auch der Satz: Si quando aliquid dicitur esse propter se, non intelligitur positive sed negative et solum indicatur, rem non ordinari in alium finem, qua ratione Deus dicitur esse a se, non quod se ipsum producat, sed quia a nullo producitur. Überhaupt hat wohl kein älterer Theologe die Aseitität im positiven Sinne verstanden, und es ist eine sonst unerhörte Neuerung, wenn in jüngster Zeit eine derartige Auffassung in die katholische Theologie einzuführen versucht wurde.

Die aristotelische Definition der wirkenden Ursache: unde primum principium mutationis aut quietis wird durch die Worte erklärt: c. efficientem esse principium productionis rei aut status i. e. conservationis, dieselbe bedürfe aber einer näheren Ausführung dessen, worin die ratio principii, die allein der c. efficiens zukomme, bestehe (p. 253). Die Erklärung derjenigen genüge nicht, die sagen, die c. efficiens verursache extrinsece se habens per veram et realem actionem, da sie hiermit zwar von der c. finalis, nicht aber von der Materialursache unterschieden werde (?). P. will deshalb die Bestimmung beigefügt wissen: communicans effectui per actionem realem distinctum esse a se, ita ut non petat ex natura sua, ut talis causa est, dare effectui esse conjunctum et unitum sibi (p. 254 f.). Bezüglich der actio im allgemeinen lehrt P.: 1. sie unterscheide

sich vom wirkenden Princip real; 2. sie unterscheide sich vom Terminus, jedoch 3. von diesem nicht immer real, sondern zuweilen (*aliqua actio*) *per solum intellectum*. Doch ist der Terminus nicht Träger der *actio*, sondern diese verhält sich wie ein Weg zu ihm; die *actio* wird getragen vom Subjekt, das den durch sie hervorgebrachten Terminus aufnimmt (p. 272). Was die Schöpfung betrifft (die schon von Aristoteles gelehrt wurde [p. 274]), so tritt P. der Ansicht entgegen, daß die aktive Schöpfung die *volitio Dei et intellectio* selbst sei; die Schöpfung impliziere eine Beziehung des Schöpfers zum Geschöpfe, bestehe aber nicht formell in dieser Beziehung, sondern sei *unam et realem actionem, non in Deo ipso existentem, sed transeuntem, real vom Sein des durch sie hervorgebrachten Terminus unterschieden* (p. 276 f.). Von der der *actio* korrelaten *passio* lehrt P., sie sei weder die Verbindung des Substrats mit der Form, noch die Kausalität derselben in *formam*, noch das Aufnehmen der Form seitens des Substrats, sondern: *ipsa realitas actionis ut est in subjecto, sicut illa eadem realitas seu fieri termini ut est ab agente dicitur actio*, daher *actio* und *passio* nicht zwei verschiedene oberste Genera konstituieren (p. 286).

P. verteidigt die Wirkungsfähigkeit der Geschöpfe, die jedoch die göttliche Mitwirkung erfordere. Mit Molina aber nimmt er an, *causam universalem et particularem eadem numero actione concurrere ad effectum*.

Eine Fernwirkung finde nur dann statt, *si medium capax sit effectus alicujus quem agens producit* (p. 299). Unter dieser Voraussetzung vermöge ein Agens unmittelbar in die Ferne zu wirken (so alles, was in *instanti* nicht *successiv* wirkt, wie z. B. die Sonne alle Teile der Luft, die nahen wie die fernen, zugleich und unmittelbar beleuchte [p. 300]), und könne Wirkungen hervorbringen, die von denjenigen in *medio* verschieden sind.

Die Frage, ob eine Substanz eine andere Substanz unmittelbar oder, wie die Thomisten annehmen, mittelbar (*per accidentia, quae virtute substantiae producent substantiam*) hervorbringe, beantwortet P. im Sinne des Scotus, Occam und Mayronis, daß die Substanz unmittelbar als *c. principalis et proxima* konkurrieren müsse, doch seien die *Accidentia Instrumente* der Substanzen *ad producendas formas substantiales* (p. 323). Für die Erzeugung der substanzialen Formen in der vollkommenen (chemischen) Mischung beruft sich P. occasionalistisch auf unmittelbare göttliche Einwirkung — *a Deo tale mixtum producitur* (p. 327). Auch die Ansicht erscheint ihm probabel, daß die Pflanzenformen von Gott aus dem Samen hervorgebracht werden.

Auf die Frage, ob mehrere wirkende Totalursachen derselben Ordnung numerisch dieselbe Wirkung hervorbringen können, wird geantwortet: *naturaliter fieri non potest, sed supernaturaliter.*

Zufällig ist eine nicht intendierte Wirkung; daher sind freie Wirkungen nicht zufällig; denn soll etwas frei erfolgen, so muß es entweder selbst Ziel oder Folge eines gewollten Zieles sein (p. 347). Mit Rücksicht auf Gott, die universellste Ursache, gibt es keinen Zufall. Monströse Bildungen sind nicht im eigentlichen Sinne zufällig, sie sind Wirkungen entweder überschüssiger Kraft, oder sei es der Überfülle sei es des Mangels an Stoff, oder der *ineptitudo loci*, in quo fetus formatur, ferner atmosphärischer Einflüsse, endlich der Macht der Imagination (p. 350). — Auf die ausführliche Erörterung der *c. efficiens* folgt die der übrigen Ursachen. Hier wird wiederholt, daß der allgemeine Begriff der *actio* auch auf die Formal- und Materialursache Anwendung finde (p. 353). Die Materie ist nach P. Ursache der korruptibeln Form sowohl der substantziellen als der accidentellen, und diese Kausalität sei eine wahre *actio*, die jedoch wesentlich die Verbindung der Wirkung mit der (Material-) Ursache erfordere, wodurch sie sich von der *actio* der *c. efficiens* unterscheide. Die Form dagegen sei für die erste Materie nicht *causa*, sondern *conditio sine qua non*. Im Verhältnis zum Ganzen (dem *compositum*) sei die Kausalität der Formal- und Materialursache real dieselbe, wenn auch formal verschieden und zwar nichts anderes, als die *unio* beider (p. 359). Die Finalursache hat die objektive (d. h. im Gedanken gegebene) Existenz des Zieles nicht zur Bedingung, sondern zur notwendigen Ergänzung ihrer aktualen Funktion als solcher, ebenso wie die reale Existenz der übrigen Ursachen dieselben zur aktualen Verursachung kompliert (p. 371). Formell besteht die Kausalität des Zweckes darin, daß er die Wirkursache bewegt, *ut ipsius gratia operetur, seu ut sit id, cujus gratia aliquid fit*: eine metaphorische, nicht reale Kausalität, da der Zweck *per apprehensam bonitatem* bewegt.

Von den Ursachen geht P. auf die Besprechung der Quantität, der Zeit, des Ortes und der Bewegung über. Was die Quantität betrifft, so verwirft er sowohl die Ansicht der Nominalisten, daß alles Ausgedehnte (z. B. die Farbe) seine eigene Quantität besitze, als auch die dem Suarez zugeschriebene Meinung, daß außer der von der Substanz verschiedenen Quantität jegliches Ding seine eigene Ausdehnung habe, und lehrt, daß die Dinge eben durch die von der Substanz verschiedene Quantität ausgedehnt seien (p. 383 f.). Die Quantität aber resultiere

(wie wir bereits früher vernahmen) unmittelbar und allein aus der Materie. In der kontinuierlichen Quantität, so lehrt P. weiter, sind real unterschiedene Teile, unterschieden nicht blofs der Potenz nach, sondern actu (p. 392). Wenn Aristoteles und andere sagen, die Teile seien im Kontinuum nicht actu, sondern potentia, so sei ihre Meinung nur die, daß kein Teil ein an sich einheitliches und von jedem anderen geschiedenes Ganzes sei (p. 395). P. hält es deshalb für sehr wahrscheinlich, daß in jedem Körper alle Arten von Gestalten actu vorhanden seien (!) (p. 396). Ferner bestehe das Kontinuum nicht aus Unteilbarem, die Linie nicht aus Punkten u. s. w., sondern aus Teilbarem, die Linie aus Linien u. s. w. (p. 399).

Über das Verhältnis des göttlichen Wissens zur unendlichen Teilbarkeit des Kontinuums begegnen wir der bemerkenswerten Äußerung: *quoniam continuum divisibile est in infinitum, nec Deus videt aliquem certum numerum partium, in quas solas separatim existentes continuum dividi possit, sed videt semper in plures et plures posse dividi* (p. 405). Bemerkenswert nennen wir diese Äußerung, sofern noch in unseren Tagen der Schluss aus der Unendlichkeit des göttlichen Wissens auf die Existenz einer actu unendlichen Vielheit erneuert wurde.

Weitere Aufstellungen bezüglich des Kontinuierlichen sind: obgleich die Anzahl der gleichen Teile eines Kontinuums eine endliche ist, so ist doch die Anzahl ungleicher und proportionaler Teile eine nicht nur der Potenz nach, sondern actu unendliche. Unendlich der Potenz nach ist nur die Teilung in solche Teile, die actu getrennt (als in sich abgeschlossene Ganze) existieren würden (p. 409). Bezüglich der Grenzen des Kontinuums lehrt P. die Realität der begrenzenden (wie auch der die Teile eines Kontinuums verbindenden) Punkte, Linien, Flächen. Sie verhalten sich jedoch als selbst durch göttliche Macht nicht trennbare Modi des Kontinuums (p. 418).

Real verschieden von der Quantität ist die ihr inhärierende örtliche Ausdehnung, die eine besondere Species der Quantität bilde (p. 424 f.). — Die Durchdringung zweier quantitativer Körper ist natürlicherweise unmöglich, wohl aber, wie die wunderbare Geburt und das Verhalten des Auferstehungsleibes des Erlösers zeigen, möglich durch göttliche Macht (p. 427 f.). Die Undurchdringlichkeit ist eben nichts anderes als die örtliche Ausdehnung (p. 429). Die Gestalt (*figura*) habe zwar Aristoteles als eine besondere Art der Qualität bezeichnet, doch sei sie nur Terminus der Quantität und involviere oft das „Wo“.

Wiederholt bemerkt unser Autor, indem er die Frage nach

der Möglichkeit einer actu unendlichen Vielheit oder Größe aufwirft, male quosdam colligere infinitam multitudinem aut magnitudinem ex eo quod Deus cognoscat infinita; Gott erkenne, lasse sich sagen, nicht actu, sondern potentia Unendliches. Richtig bemerke Valentia, das „actu“ in dem Satze: Gott erkenne actu Unendliches, sei auf die Erkenntnis, nicht auf das Objekt zu beziehen, und der Sinn sei, Gott erkenne actu und zumal eine synkategorematisch unendliche Vielheit. — Aus anderweitigen Gründen behauptet P. gleichwohl die Möglichkeit und Wirklichkeit einer unendlichen Vielheit, was nach dem früher Referierten allerdings aus seiner Ansicht vom Continuum folgt. — Doch gebe es naturaliter keine unendliche Größe, Gott aber könne eine solche schaffen.

Auf die Erörterung der Zeit übergehend, wird zunächst die Dauer bestimmt als Existenz eines Dinges in spatio temporis; sie sei teils eine innere, wodurch sie meßbar ist, teils eine äußere, d. i. das Maß, durch das wir die Größe der inneren Dauer messen. Die Dauer des Geschaffenen sei wenigstens begrifflich von seiner Wesenheit und Existenz unterschieden (p. 450).

Die Zeit wird definiert als duratio successiva partium motus secundum prius et posterius (p. 459); sie ist ins Unendliche teilbar, bildet ein continuum secundum successionem. Von der Bewegung unterscheidet sie sich real ut modus a re (p. 460 f.); sie ist etwas Reales und existiert real nicht bloß in den Augenblicken (instantia), sondern auch in den teilbaren zwischen den Augenblicken liegenden Teilen, in jenen nur in inadäquater Weise. Bestimmte Teile der Zeit sind unter sich durch die „Jetzt“, d. h. die unteilbaren Augenblicke verknüpft (p. 467). Da jede Bewegung durch ihre eigene innere Dauer meßbar ist, so gilt: quot sunt motus diversi, tot etiam tempora diversa. Wenn Thomas und der Kommentator der philosophischen Summe mit Berufung auf Aristoteles nur der lokalen Bewegung des ersten Beweglichen oder der Sonne eine innere Zeit zuschreiben, so läßt P. diese Autorität nicht gelten; Aristoteles behauptete nur die spezifische Einheit der Zeit; denn wie die Siebenzahl von sieben Händen und sieben Pferden spezifisch dieselbe und doch beide numerisch verschieden sind, so verhalte es sich auch bezüglich der Zeit (p. 471). Alles außer Gott, auch die reinen Geister, werde durch die Zeit gemessen (p. 472). — Das zeitliche Entstehen betreffend, so beginnen die substanzialen Formen der lebenden Wesen per primum sui esse, und so oft eine substanziale Form im Stoff per primum suum esse hervorgebracht werde, müsse die ihr vorangehende, mit ihr unvereinbare (Form)

aufhören per primum non esse — naturaliter loquendo, licet miraculose secus fieri possit (p. 475). Der erste Augenblick des Seins der hervorgebrachten Form ist der erste Augenblick des Nichtseins der auszuschließenden Form. Die Ansicht des Pererius, die substanzielle Form müsse mit ihrem letzten Sein, nicht aber mit ihrem ersten Nichtsein aufhören, sei also zu verwerfen (l. c.). Dazu, daß etwas in der Zeit anfangs oder aufhöre, sei nicht nötig, daß ein Teil nach dem andern (anfangs oder) aufhöre (p. 477).

Indem wir die weiteren Erörterungen über das Anfangen und Aufhören des successiv Entstehenden, über die intensio der Form, der Qualität übergeben, wenden wir uns den Bestimmungen über den Ort und das Leere zu (p. 486 ff.). Aristoteles handle nur vom Orte der Körper, nicht auch dem der geistigen Dinge. Angeführt als Annahme nicht weniger unter den Alten wird die Ansicht, der Ort sei ein vom Körper eingenommener realer unbeweglicher, oder (nach andern) ein irrealer, imaginärer Raum. P. verwirft diese Ansicht als Dichtung ohne jegliche Wahrscheinlichkeit; ein solcher Raum müßte Substanz oder Accidens, könne aber in der That keines von beiden sein. Mit Recht lehre Thomas, außerhalb des Himmels finde sich keine einen Körper aufnehmen könnende Potenz oder Kapazität, sondern im Körper sei die Potenz eo perveniendi, ubi scilicet nihil est (p. 488). Auch die Ansicht sei nicht haltbar, der Ort falle mit dem inneren Ubi (das P. zugibt) eines Dinges zusammen. Vielmehr sei der Ort mit Aristoteles als die unmittelbare Oberfläche des enthaltenden Körpers zu bestimmen (p. 490); und zwar müsse diese Oberfläche unbeweglich sein: eine Unbeweglichkeit, die jedoch verschieden erklärt werde. Minder wahrscheinlich sei, daß dieselbe durch die gleichbleibende Entfernung von den Polen und dem Centrum der Welt bestimmt werde. P. selbst glaubt, sie bestehe darin, daß mit der Bewegung des Locierten nicht auch der Ort übertragen werde, sondern necessario, quando res locata movetur, rumpit locum, ita ut ille non remaneat amplius (p. 492). — Das örtliche Sein (Sein am Orte) schliesse zwar eine äußere Denomination ein, gleichwohl werde ein Ding formell örtlich gegenwärtig durch ein dem Locierten (locato) inneres Accidens. Im Anschluß an Suarez lehrt daher P., daß die örtliche Gegenwart etwas Absolutes, die Substanz innerlich Affizierendes besage. Dieses innere Ubi sei eine Art von Teilnahme an der göttlichen Unermeßlichkeit (p. 499). Das Ubi ist nicht selbst der Ort und verhält sich zu diesem nicht als sein Konkretum, wie etwa das Weißse das Konkretum des Weißseins (albedo) ist.

Alles was ist, habe ein Ubi, obgleich es nicht notwendig sei, daß alle wirklichen Dinge an einem physischen Orte seien (p. 500). — Auch die Gegenwart eines Geistwesens sei zusammengesetzt *ex partibus juxta proportionem partium loci* (p. 503). Ein Geistwesen, das keinem Körper gegenwärtig sei, non est in ullo loco, obgleich es sein inneres Ubi habe (p. 504). — Wir brauchen kaum zu bemerken, daß diese suarezische Theorie vom inneren Ubi sowie von der Weise reiner Geister, Körpern örtlich gegenwärtig zu sein, von der thomistischen, derzufolge ein Geist nur durch sein Wirken ein Verhältnis zum Orte hat, abweicht.

Vom Leeren nimmt P. an, daß es thatsächlich ein solches in der Natur nicht gebe, divina virtute aber geben könne (p. 506 f.). — Als Sinn der aristotelischen Definition der Bewegung wird angegeben: *motum esse formam entis quod est in potentia ad aliam formam*. Die Bewegung sei keine vollkommene Wirklichkeit, welche die Potenzialität des Subjekts ausfülle, sondern eine unvollkommene, mittels deren das Subjekt die Potenzialität durch eine wahre vollkommene Wirklichkeit zu verlieren strebe (p. 511). Sie ist der Weg, auf welchem das Subjekt die Form, für die es empfänglich ist, erwirbt. Die Definition des Aristoteles komme allen positiven Veränderungen zu; der Unterschied aber zwischen Bewegung im engeren Sinne und positiver Veränderung bestehe darin, daß die Bewegung successiv, die positive Veränderung instantan sei (p. 514). Dagegen seien die privativen Veränderungen in jener Definition nicht eingeschlossen (p. 515). Jede Bewegung und auf das Sein gerichtete physische Veränderung sei formell eine actio oder ein Weg zum Terminus; denn alles, was bewegt, sei eine *c. efficiens* (wiewohl nicht alles, was bewirkt, auch bewege, wie Gott schaffend zwar bewirkt, aber nicht bewegt) (p. 517). — Ungeachtet des angegebenen Unterschiedes von *motus* und *mutatio* wird die Frage aufgeworfen, ob die Kontinuation und Successivität der Bewegung wesentlich sei, und geantwortet: *successionem non esse de essentia motus*; denn die Bewegung sei wesentlich actio, dieser aber sei Succession nicht wesentlich. Die Succession werde durch die successive Dauer in die actio und die Bewegung hineingetragen: *actio per durationem successivam seu per tempus formaliter habet, ut una pars post aliam sequatur, ac proinde ne omnes simul incipiant esse, sicut substantia per quantitatem habet, ut una ejus pars sit extra aliam* (p. 525).

Bezüglich der aristotelischen Lehre, daß es eine Bewegung nur zur Qualität, Quantität und dem Ubi gebe, erklärt P.: *mutationem per se dari ad omnem formam cujusvis praedicamenti,*

quae acquiri potest propria actione et distinguitur ex natura rei a subjecto; Bewegung aber habe zum Terminus weder eine actio noch eine passio, noch eine Relation, Lage oder Habitus (im Sinne der aristotelischen Kategorie). Zur Substanz führt an sich keine successive Bewegung, sondern nur per accidens, sofern sie durch die Quantität ausgedehnt wird (p. 531); die successive Bewegung führt nur zur Quantität, Qualität und zum Ubi (p. 532).

Das Unteilbare, wie der Punkt im Kontinuum, wird nur per accidens bewegt, gleichwohl nimmt es die Bewegung in sich als Subjekt auf (p. 534). Da der Punkt von der Linie nicht getrennt werden kann, so kann er auch nicht für sich bewegt werden. — Wenn die Quantität ohne örtliche Ausdehnung oder die Substanz im Unteilbaren existieren, können sie successiv örtlich bewegt werden (gegen Aristoteles), p. 535. Materielle quantitative Dinge, im Unteilbaren existierend, und solche, die ohne örtliche Extension sind, können von keiner natürlichen Ursache in Bewegung gesetzt werden, oder Terminus einer Alteration und eines Entstehens (generatio) sein (der zweite Teil dieser These nach Suarez), p. 537.

Die Einteilung (Unterscheidung) der Bewegungen ist nicht vom Bewegenden, nicht vom Bewegten, nicht von der Zeit und nicht vom terminus a quo, sondern vom terminus ad quem zu entnehmen. Successive und permanente, natürliche und gewaltsame, schnelle und langsame Aufwärts- und Abwärtsbewegung bilden keine wesentlichen Unterschiede. So oft der durch Bewegung hervorgebrachte Terminus spezifisch oder generisch verschieden ist, so oft ist es auch die Bewegung. — Zur numerischen Einheit der Bewegung wird die Einheit des terminus ad quem, die des Agens, der Zeit, des Subjekts und die Kontinuität der auf einander folgenden Teile erfordert (p. 538 ff.). Zwischen konträr entgegengesetzten lokalen Bewegungen tritt nicht, wie Aristoteles meint, notwendig Ruhe ein, sondern nur zuweilen ratione resistantiae et virtutis activae mobilis (p. 547). — Die von Aristoteles für den Satz: omne quod movetur, ab alio movetur vorgebrachten Gründe findet P. nicht konkludent (p. 553), in der Sache selbst aber liege, meint er, keine Schwierigkeit. Es könne geschehen, daß ein Agens etwas in sich selbst hervorbringt, dann seien agens und patiens dasselbe. In materiellen Bewegungen unterscheide sich der bewegende Teil fast immer vom bewegten (p. 554) u. s. w.

Daß etwas durch göttliche Allmacht von Ewigkeit gewesen sei, halten einige für möglich, da sich kein Widerspruch nachweisen lasse, auch bliebe der „Unterschied“ von Erschaffung

und Erhaltung bestehen, indem dieselbe Aktion, sofern sie *productio ex nullo subjecto praeeistente* sei, als Schöpfung, und sofern sie das Hervorgebrachte im Sein bewahre, als Erhaltung begriffen werden könne. Überdies sei die zeitliche Schöpfung Glaubensartikel, also nicht Gegenstand der Beweisführung (p. 560). P. eigene Ansicht geht dahin, daß nicht nur nichts *Successives*, sondern auch nichts Dauerndes (gegen Suarez) von Ewigkeit hervorgebracht sein könne.

Speziell von der örtlichen Bewegung handelt die letzte (fünfte) Disputation. In Übereinstimmung mit seiner Theorie vom inneren Ubi lehrt P., daß durch die lokale Bewegung etwas dem Bewegten Inneres hervorgebracht werde, nämlich das Ubi. Dieses Ubi entstehe nicht infolge der Bewegung, sondern *cum sit ipse motus localis* (p. 572), dasselbe ist ein *successives* und nicht *plura ubi permanentia* (p. 573). Die örtliche Bewegung könne keine augenblickliche, in *instanti* sein; nicht von Natur, aber durch göttliche Macht könne es auch im Leeren eine örtliche Bewegung geben (p. 577); denn die Schnelligkeit oder Langsamkeit komme nicht von Unterbrechungen der Kontinuität der Bewegung (p. 582). Natürlicherweise sei es nicht möglich, daß derselbe Körper gleichzeitig verschiedene, sei es entgegengesetzte oder disparate Bewegungen habe (p. 586). Wenn mehrfache Kräfte auf einen Körper einwirken, geschieht es, daß derselbe in verschiedenen Bewegungen begriffen zu sein scheint, in Wirklichkeit ist seine Bewegung nur eine, verschieden von derjenigen, die er haben würde, wenn er nur unter dem Einflusse einer einzigen bewegenden Ursache stünde (p. 591).

Im folgenden sucht P. zu erklären, wie es komme, daß fallende Körper am Ende sich schneller als am Anfang bewegen. Die Antwort ist, wie man erwarten muß, nicht befriedigend. Dasselbe gilt von der letzten Quästion, *a quo moveantur projecta, impulsa et tracta*. Immerhin verdient der Scharfsinn, mit welchem die Probleme der Mechanik behandelt werden, unsere Anerkennung.

Das Werk schließt mit den Worten: *Et hoc de motu locali et in universum de iis, quae in octo libris Physicorum dicenda videbantur, nam quae de primo motore et ejus attributis docet Aristoteles, alterius sunt instituti.*

Sollen wir ein Gesamturteil über die Physik des berühmten Kardinals abgeben, so zeigt dieselbe die Merkmale der späteren Scholastik (von der engeren Thomistenschule abgesehen): einen gewissen Nachlaß der spekulativen Kraft, der sich insbesondere in der Auffassung der Materie, in nominalistischen und occasio-

nalistischen Ansichten äußert, verbunden mit einer freieren Stellung Aristoteles gegenüber und einem Überwuchern der Dialektik über die Spekulation. Den nominalistischen Einfluß bekundet auch die Schlußbemerkung, die den naturphilosophischen Beweis des Daseins Gottes eliminiert, resp. ihn der Metaphysik zuweist.



DIE NEU-THOMISTEN.

Von FR. GUNDISALV FELDNER,

Mag. S. Theol. Ord. Praed.

(Forts. von Bd. XI, S. 85.)

Dafs unser Autor die Begriffsbestimmung von der Vorherbestimmung, die der hl. Augustin und S. Thomas aufgestellt haben, in seiner bekannten Weise deutet, versteht sich ja von selber. Aber auch in dieser Beziehung geht es nicht ohne Widerspruch des Autors mit der Theorie der Molinisten und sich selber ab. S. 68 heifst es: *nam hoc saltem dicendum est, Deum iis, qui reapse salvi fiunt adeoque ab aeterno praedestinati sunt, ante omne prorsus eorum meritum et bonum opus absolute praevium destinasse et selegisse gratias gratiarumque seriem.* — Verhielte sich die Sache thatsächlich so, dann gäbe es gar keine Frage oder Strittigkeit, ob die Vorherbestimmung als solche ante oder aber post praevisa merita erfolge, was allen geschichtlichen Thatsachen widerspricht. Der Autor selber hat ja im Anfange seiner Abhandlung die Dekrete der Päpste citirt. Somit steht er hier im offenen Gegensatze mit der Geschichte und dem System seines eigenen Ordens. Aber leider auch wiederum im Widerspruche mit sich selber. S. 68 nämlich fafst er einen Satz sehr vorsichtig ab. Es heifst nämlich: *in sententia Molinistarum ultimatim nequaquam sisti potest in bono usu libertatis creatae et gratiarum, sed etiam sistendum est omnino in Dei libera dilectione et electione.* Die zwei Worte: „sed etiam“ lassen an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Seite 69 lesen wir: *Totum ergo salutis opus est Dei, et salutis initium et finalis perseverantia. Totum tandem est in manibus Dei.* Diese zwei Sätze lassen sich nun schlechterdings nicht vereinigen, falls wir sie auf die Vorherbestimmung selber beziehen, von welcher eben hier der Autor spricht. Das ganze Werk der Vorherbestimmung ist das Werk Gottes, das ganze Werk in Gottes Hand. Andererseits aber ist dieses

Werk auch das Werk Gottes, und nicht allein, endgültig das Werk des guten Freiheitsgebrauches. Indessen stehen diese beiden Widersprüche doch wenigstens auf zwei verschiedenen Seiten. Wir haben also wenigstens eine kleine Distanz vor uns. Aber nach dem Satze, welcher die Worte: *sed etiam* enthält, folgt unmittelbar der Satz: „ante omne prorsus eorum meritum et opus bonum absolute praevisum.“ Dieser Satz stimmt zwar mit dem zweiten oben angeführten, aber nicht mit dem unmittelbar vorausgehenden, in welchem sich die Worte: *sed etiam* vorfinden. Ebenso wenig stimmen die Worte: „absolute praevisum“ mit der ganzen Doktrin überein.

Auf die Bemerkung des Autors (S. 71), daß die Verteidigung der Prädestination für sich genommen (*seorsim sumpta*) in den Dekreten Gottes ohne Voraussicht der Verdienste der Heiligen gegen den Geist des hl. Thomas verstofse, wie Mannens glänzend dargethan habe, können wir nur antworten: *risum teneatis amici*. Man lese z. B. „*Praescientia meritorum vel aliquorum operum nullo modo est causa Praedestinationis divinae. Quod patet si consideretur totum id quod in Praedestinatione est de essentia ipsius. De essentia autem Praedestinationis est Praescientia et voluntas salutis aliquorum. Scientia autem de salute eorum non causatur a scientia operum aliquorum, quia ipse non venit in cognitionem effectus per causam, sed per seipsum. Unde non potest dici in ea quod ipse scit hoc, quia scit causam hujus, sed in quantum intuetur essentiam suam, quae est omnium similitudo videt unumquodque in se, tam causam quam causatum. Similiter etiam voluntas sua cum sit libera magis etiam quam aliqua voluntas, non habet causam, nisi finem voluntatis suae. Finis autem voluntatis suae est sua bonitas, quae est ipsemet. Unde dicitur communiter quod Deus vult hoc propter bonitatem suam, non quia scivit hoc, vel quia factum est.*“ I. Sent. d. 4. l. q. 1. a. 3. — Eine andere Stelle des hl. Thomas haben wir schon früher angezogen. Allein, man möge uns entschuldigen, daß wir noch einmal darauf zurückkommen. Die Behauptung des Autors, daß Mannens „*luculenter*“ dargethan habe, die Ansicht der „Thomisten“ von der Prädestination ad gloriam *seorsim sumptam* in den göttlichen Dekreten *ante praevisa absolute merita Sanctorum* stehe im Widerspruche mit dem hl. Thomas, nötigt uns, die Stelle des hl. Thomas nochmals wörtlich anzuführen: Sie lautet: *non enim potest dici quod Praedestinatio supra certitudinem Providentiae nihil aliud addit, nisi certitudinem Praescientiae. Ut si dicatur quod Deus ordinat*

praedestinatum ad salutem, sicut et alium quemlibet. Sed cum hoc de praedestinato scit quod non deficiet de salute. Sic enim dicendo non diceretur praedestinatus differe a non praedestinato ex parte ordinis, sed tantum ex parte Praescientiae eventus. Et sic Praescientia esset causa Praedestinationis; nec Praedestinatio esset per electionem praedestinantis. Quod est contra autoritatem Scripturae et dicta Sanctorum. Quaest. disp. de veritat. q. 6. a. 3.

Beweist demnach Mannens, daß die Ansicht der „Thomisten“ in dieser Frage „contra mentem S. Thomae“ sei, so beweist er damit eben nur, daß er die Unwahrheit sagt, weiter nichts. Bildet thatsächlich die Voraussicht der guten Werke nicht die Ursache der Vorherbestimmung, wirkt mit andern Worten diese Voraussicht der guten Werke nicht im geringsten ein, wozu brauchen wir sie dann? Warum bestehen dann die Molinisten durchaus auf dieser Voraussicht? Ein Ding, welches durchaus keinen Einfluß auf den Willen Gottes und seine Vorherbestimmung ausübt, müßte doch nicht mit einem solchen Eifer, mit einer so großen Hartnäckigkeit verteidigt werden? Wir haben es also hier abermals mit einer wohl berechneten Irreführung der Leser zu thun.

Die ganze Sache ist einfach die, von der Vorherbestimmung als solcher schweigt man sorgfältig. Dafür werden die Effekte oder Wirkungen dieser Vorherbestimmung in die Frage verstoßenerweise hineingetragen und dann, weil der hl. Thomas die eine Wirkung als Ursache der andern angibt, behauptet, es sei ganz gegen den Geist des hl. Thomas, zu behaupten, die Vorherbestimmung Gottes erfolge nicht ohne Rücksicht auf die Verdienste der Heiligen.

Übrigens, wie stimmt denn diese Ansicht des Autors auf S. 70 zu jener auf S. 68? An letzter Stelle, S. 68, sagt uns ja der Autor: „ante prorsus eorum meritum et opus bonum absolute praevisum“ etc.; hier aber heißt es: „praedestinationem ad gloriam seorsim sumptam in decretis divinis locum habere ante praevisa absolute merita Sanctorum, id contra mentem S. Thomae fieri, luculenter ostendit, quem saepe nominavimus, Mannens?“ Wie der hl. Thomas sagt, wenn der Autor ihn je im Leben gelesen hat, hat nicht die Vorherbestimmung selbst, sondern der Effekt dieser Vorherbestimmung, die Glorie und die Gnade einigermaßen ihre Ursache in den guten Werken der Menschen. Sed nihil prohibet illud quod est effectus Praedestinationis, scilicet gratia et gloria, quae oblique ponuntur in ejus definitione, habere aliquam causam ex parte

nostrorum operum. I. Sent. d. 41. q. 1. a. 3. Über die Ursache äußert sich der englische Lehrer in der genannten Stelle: Sed tamen effectus voluntatis ejus, scilicet volitum ordinatum in bonum suum, potest procedere ex aliqua causa, quam Deus praescivit ab aeterno. Et istum ordinem causae ad causatum Deus vult, et vult quod effectus sit quia causa est. Non autem ita quod causalitas referatur ad voluntatem, sed ad volitum. Et ista causa voliti, non volendi dicitur ratio quaedam voluntatis ex parte effectus. Sed haec causa habet in quibusdam completam rationem causae, quandoque vero est tantum dispositio. Ita etiam ad duplicem effectum Praedestinationis diversimode se habent opera nostra. Quia opus meritorium informatum gratia est causa gloriae. Sed opus bonum praecedens gratiam non est causa meritoria ejus, sed solum dispositio quaedam. Unde patet quod Praedestinatio causam non habet, sed habet causam ex parte effectus, secundum quam rationabilis et iusta dicitur.

Die Doktrin des hl. Thomas läßt somit einen Zweifel nicht zu. Was machen aber die Molinisten? Sie denken sich, unsere Leser kennen sich so wie so nicht aus und merken überdies es nicht. Machen wir also ganz ruhig die Ursache der Wirkung der Vorherbestimmung zu der Ursache der Vorherbestimmung selber, und wir können aus dem hl. Thomas „luculenter“ beweisen, daß die Vorherbestimmung nicht „ante praevisa absolute merita“ von Gott erfolgen könne. Die Beweise dafür stehen im hl. Thomas selber. Es ist dies allerdings ein Beweis.

Die Vorherbewegung u. Vorherbestimmung zu der Thätigkeit.

Über die Bewegung haben wir schon früher das Nötige gesagt. Das Wort Bewegung bedeutet jede Art von Veränderung oder von Anderswerden. Zu jeder Veränderung gehören wesentlich zwei Zustände und irgend etwas, was aus dem einen Zustände in den andern übergeht. Das Veränderliche, welches in der Bewegung sich befindet, ist aus dem Zustände des reinen Vermögens bereits herausgetreten; aber dieser Heraustritt ist in keiner Weise abgeschlossen. Es ist ihm ganz und gar wesentlich, auf dem Wege zum weitem Heraustritt, zur Vollendung begriffen zu sein. Aristoteles faßt die Bewegung als die Verwirklichung dessen, was der Möglichkeit nach ist, insofern es ein solches ist; oder auch als ein fortschreitendes Wirklichwerden dessen, was möglich ist. Aristoteles geht in der Erklärung von zwei Begriffen aus, von dem Be-

griffe der potentia und dem des actus. Er bestimmt die Bewegung als einen fortschreitenden Übergang aus der potentia zum actus. So urteilt der Molinist P. Pesch über die Bewegung. A. a. O. I. Bd. S. 612. 613.

Wird die Bewegung als nicht in der Zeitdauer vor sich gehend, sondern als eine momentane aufgefaßt, so besteht der Übergang aus der potentia zum actus darin, daß ein Ding diesen actus, eine Form früher nicht hatte, jetzt aber diese Form besitzt. Darum bemerkt der hl. Thomas habere talem formam est motum esse. Die Bewegung ist demnach, wie P. Pesch a. a. O. I. Bd. S. 616 mit Recht sagt, das Wirklichwerden des Möglichen, der Weg von potentiell zu aktuellem Sein, eine Möglichkeit, die zur Wirklichkeit hinstrebt, eine Wirklichkeit, die noch nicht vollendet ist. Ihrem Begriffe nach setzt die Bewegung zweierlei voraus: ein wirkliches Sein, welches das Vermögen besitzt, die Bewegung zu erzeugen, und ein potentiell, unfertiges Sein, welches etwas werden kann. Wo immer also sich ein Einzelwesen aus der bloßen Möglichkeit zur Wirklichkeit entwickelt, muß ihm ein anderes Einzelwesen in Wirklichkeit vorangehen, weil die Bewegung nur da möglich ist, wo ihr ein Wirkliches als bewegende Ursache vorangeht.

In dieser Theorie eines Molinisten ist mit mathematischer Genauigkeit die Vorherbewegung Gottes mit Bezug auf die Kreaturen angegeben. Die Kreaturen, sowohl die unfreien, als auch die freien, befinden sich manchmal hinsichtlich ihrer Thätigkeit in der Potenz. Sie besitzen also in dieser Beziehung ein potentiell, unfertiges Sein, welches ein aktuelles Sein werden kann. Dieses potentielle, unfertige Sein, setzt aber ein wirkliches Sein voraus, welches das Vermögen besitzt, das potentielle, unfertige Sein in ein aktuelles Sein überzuführen, demselben den actus, eine Form mitzuteilen. Denn dieser Übergang ist nur da möglich, wo ihm ein Wirkliches als bewegende Ursache vorangeht. Hier in unserer Frage kommen hauptsächlich die freien Geschöpfe in Betracht. Der Verstand und Wille hat manchmal nur ein potentiell, unfertiges Sein mit Bezug auf die Thätigkeit, in ordine operativo. Beide befinden sich bisweilen im Zustande der Potenz. Wo haben wir nun das entsprechende Wirkliche, welches das Vermögen besitzt, dieses potentielle, unfertige Sein zu einem aktuellen zu machen? In den Objekten und andern freien Geschöpfen haben wir dieses Wirkliche, antwortet man uns. Allein diese Antwort beruht auf einer Un-

wahrheit. Die Gegenstände und andern freien Geschöpfe bilden zwar für die genannten zwei Potenzen die vorangehende und bewegende Ursache, aber, wie der heilige Thomas bemerkt, *non sufficienter et efficaciter*. Folglich behalten diese Potenzen trotz dieser bewegenden Ursache ihr potentielles, unfertiges Sein bei. Und warum dies? Weil alle diese Ursachen zwar auf die Potenzen, aber nicht in den Potenzen wirken oder bewegen, diese Potenzen nicht innerlich verändern. Wir brauchen folglich eine bewegende Ursache, welche in den Potenzen selber wirkt. Allein, dies vermag keine Kreatur, namentlich, wenn es sich um den Willen handelt, sondern nur Gott allein. *Voluntas rationalis creaturae soli Deo subjacet et ipse solus in eam operari potest*. *Summ. theol. 1. p. q. 57. a. 4.* — *Ex parte vero ipsius potentiae voluntas nullo modo potest moveri nisi a Deo. 1. c. q. 106. a. 2.* Vergl. *Summ. theol. 1. p. q. 111. a. 2.* — *1. 2. q. 6. a. 4. ad 1.* — *q. 9. a. 6. u. s. w.*

Damit ist die physische Vorherwegung der „Thomisten“ ein für allemal gegeben. Die Molinisten erklären selber, ein Wirkliches, welches das Vermögen besitzt, müsse als bewegende Ursache vorgehen. Dieses Wirkliche kann nur Gott sein, weil keine Kreatur als sufficienter und efficaciter bewegend vorgeht. Die Potenzen, der Verstand und Wille selber können es auch nicht sein, weil diese ein potentielles, unfertiges Sein haben, und jedes derartige Sein ein aktuelles wirkliches Sein voraussetzt mit dem Vermögen, als bewegende Ursache zu dienen. Aber auch die physische Vorherbewegung durch Gott läßt sich nicht in Abrede stellen, weil moralisch nicht Gott allein, sondern auch die Kreaturen bewegend auf den Willen einwirken, wie S. Thomas an vielen Stellen ausdrücklich bemerkt. Hier handelt es sich aber um jene Bewegung, welche keiner Kreatur, sondern nur Gott zukommen kann, um jene Bewegung, die Gott von den Kreaturen als bewegende Ursache unterscheidet.

Nun kommen wir zu der Vorherbestimmung. Das Wort: „bestimmen“, erklärt der englische Lehrer, wovon der Name: Vorherbestimmung genommen wird, bedeutet die Dirigierung eines Dinges zu einem Ziele hin. Darum sagt man, jemand bestimme einen Boten, indem er irgend einen anweist, etwas zu thun. Weil wir nun das, was wir uns vornehmen, zu der Ausführung, als dem Ziele hinlenken, deshalb sagen wir, dafs wir dieses bestimmen, wie es von Eleazar heifst, er bestimmte in seinem Herzen nicht Verbotenes zuzulassen aus Liebe zu seinem

Leben. Das Wort: „vor“ verbindet damit noch die Beziehung oder Hinordnung zu der Zukunft. Darum kann man bestimmen nur das, was bereits existiert. Allein vorherbestimmen kann man auch das, was noch nicht ist. *Destinatio, unde nomen praedestinationis assumitur, importat directionem alicujus in finem. Unde aliquis dicitur nuntium destinare qui cum dirigit ad aliquid faciendum. Et quia illud quod proponimus ad executionem dirigimus sicut ad finem; ideo id quod proponimus, dicimus destinare: secundum illud II. Machch. 6, 20, de Eleazaro, quod destinavit in corde suo non admittere illicita propter vitae amorem. Sed haec propositio: prae quae adjungitur, adjungit ordinem ad futurum. Unde cum destinare non sit nisi ejus quod est, praedestinare potest esse etiam ejus quod non est. Quaest. disp. de veritate. q. 6. a. 1.* Wir hätten somit eine Bedeutung des Wortes: „bestimmen“ gefunden.

Es darf aber noch eine andere Bedeutung nicht vergessen werden. Das Wort: „bestimmen“ determinieren, bedeutet auch noch so viel als einschränken, Grenzen setzen. So wird der Stoff, welcher für sich genommen keine Grenzen hat, indem er alle stofflichen Formen in sich aufnehmen kann, durch die Form, welche er thatsächlich besitzt, eingeschränkt oder begrenzt auf diese Form. Denn er kann nicht zugleich mehr als eine Form haben. Somit ist seine Fähigkeit oder Potentialität für alle stofflichen Formen durch den Besitz dieser einen Form einstweilen beschränkt. Dasselbe gilt von der Form, welche für sich genommen keine Grenzen hat, durch die Aufnahme in den Stoff begrenzt wird auf eben diesen Stoff. Sie kann nicht zugleich in mehreren Stoffen sein. *Finitur autem et materia per formam, et forma per materiam. Materia quidem per formam, in quantum materia antequam recipiat formam est in potentia ad multas formas. Sed cum recipit unam terminatur per illam. Forma vero finitur per materiam in quantum forma secundum se considerata communis est ad multa. Sed per hoc quod recipitur in materia fit forma determinate hujus rei. Summ. theol. I. p. q. 7. a. 1.*

Was wir hier mit Bezug auf die Ordnung des Seins bemerkt haben, das gilt auch von der Ordnung des Wirkens. Wo immer Potenz und Akt sich vorfinden, sei es in der Ordnung des Seins, oder des Wirkens, da wird die Potenz durch den Akt, und der Akt durch die Potenz eingeschränkt, begrenzt, so lange sie mit einander verbunden sind. Allein, die Schrankenlosigkeit der Stoffe, wie der Potenz überhaupt, bildet für sie nicht eine Vollkommenheit, sondern eine Unvollkommenheit.

Darum werden sie durch die Form, durch den Akt, der sie beschränkt, vervollkommenet. Umgekehrt verhält es sich mit der Form, dem Akte. — *Materia autem perficitur per formam, per quam finitur. Et ideo infinitum secundum quod attribuitur materiae, habet rationem imperfecti. Est enim quasi materia non habens formam. Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam ejus amplitudo contrahitur.* l. c.

Diese Grundsätze, nicht allein des hl. Thomas und der „Thomisten“, sondern der ganzen aristotelisch-scholastischen Philosophie werden auch von den Molinisten anerkannt, und dies sowohl in der Ordnung des Seins, als auch in der Ordnung des Wirkens. Wir haben gerade früher gehört, daß P. Pesch in der Bewegung ein potentielles, unfertiges Sein findet, welches etwas werden kann. Kann es erst etwas werden, so ist es offenbar noch nicht etwas in der Wirklichkeit, sondern bloß der Möglichkeit nach. Somit befindet es sich in der Potenz. Und wodurch wird es etwas, ein Wirkliches? Ohne Zweifel durch die Form oder den Akt. Die Bewegung ist der Übergang aus der potentia zum actus. Der Akt aber, so gesteht P. Pesch selber, bezeichnet alles das, was das Subjekt, worin es ist, vervollkommenet.

Wenden wir nun diese allgemein anerkannten Grundsätze auf unsern Gegenstand an. Die Kreaturen sind bisweilen im Zustande der „Ruhe“, der Potenz mit Bezug auf ihre Thätigkeit. Diese Potenz ist, zumal in den vernünftigen Geschöpfen, eine unbeschränkte in dem früher angegebenen Sinne. Der Verstand und Wille besitzt im Zustande der „Ruhe“ keine Form, denn andernfalls wäre er nicht in der Potenz, sondern in actu, hätte er nicht ein potentielles, unfertiges, sondern ein aktuelles, fertiges Sein. Dieses potentielle, unfertige Sein bezieht sich auf alle möglichen Gegenstände, quantum ad specificationem. Es bezieht sich auch auf die Thätigkeit und Unthätigkeit als Gegenstände der Auswahl. Die Potenz des Verstandes und Willens ist somit eine unendliche, gleich wie jene des Stoffs für alle stofflichen Formen. Leider aber teilt der Verstand und Wille als Potenz auch das Los des Stoffs, nämlich die Unvollkommenheit. Beide sind in diesem Zustande ohne Form oder Akt. Wird ihnen eine Form zu teil, so bildet eben diese für sie eine Vollkommenheit, wie die Form für den Stoff eine solche ist. Wie jede Form in einem Substrate, so schränkt auch die Form in dem Verstande und Willen deren Potentialität ein. Mehr als eine Form können sie zugleich nicht haben. Allein dies ist für sich keine Unvollkommenheit, weil gerade

die Potentialität, in welcher sie sich befinden, für sie eine Unvollkommenheit ausmacht. In diesem Zustande haben sie ja ein potentielles, unfertiges Sein. Durch die Form erhalten sie ein fertiges Sein. Wollten wir demnach behaupten, die Determinierung oder Bestimmung dieser zwei Vermögen oder Fähigkeiten, des Verstandes und Willens durch einen Akt, eine Form bildete für sie eine Unvollkommenheit, so widersprächen wir damit allen Grundsätzen der scholastischen und aristotelischen Philosophie. Dieser Philosophie gemäß ist die Determinierung durch eine Form, also die Aktuierung einer Potenz, stets eine große Vollkommenheit. Das ganze Streben der Potenz geht ja dahin, zum actus zu gelangen, wie wir es in jeder Bewegung sehen. Es ist wahr, daß die Potenz durch diesen Akt beschränkt, begrenzt, mit einem Worte determiniert wird, indem sie nicht mehr in der Potenz zu diesem Akte, welchen sie thatsächlich besitzt, ist, und auch nicht mehrere Akte zugleich haben kann. Aber dieses Nicht-determiniert-sein war eben ein stoffliches oder potentielles, und aus diesem Grunde für den Verstand und Willen keine Vollkommenheit, so wenig als es für den Stoff eine Vollkommenheit bildet, unbeschränkt zu sein, keine Form zu besitzen.

Dies ist in kurzen Zügen die Lehre des Aristoteles, des hl. Thomas und der Scholastik über die Materie und Form, über die Potenz und den Akt, und alles, was sich wie Potenz und Akt verhält. Die gesamte Scholastik war weit entfernt, in der Determinierung eines Dinges, welches sich in der Potenz befindet, durch eine Form, für eben dieses Ding eine Unvollkommenheit zu finden. Sie erklärte dies vielmehr als eine große Vollkommenheit für dieses Ding, weil es dadurch in actu ist.

Anders als die gesamte Scholastik urteilen die Molinisten über die Determinierung durch eine Form. Hören und staunen wir, was in dieser Beziehung unser Autor niederzuschreiben für gut befunden hat. S. 80 lesen wir: es liegt sehr viel daran, wie man die physische Vorherbewegung von der physischen Vorherbestimmung unterscheidet. Sind beide im Grunde genommen identisch, so gelten die Schwierigkeiten der Molinisten dagegen gleichmäßig für beide. Allein, diese Art zu reden, wäre durchaus verkehrt und die Ursache der größten Irrtümer. Die physische Vorherbewegung ist etwas ganz anderes, als die physische Vorherbestimmung. Denn wird ein Ding von einer Ursache physisch vorherbewegt, um eine bestimmte Thätigkeit zu entfalten, so bewirkt diese Ursache in

dem Dinge eine physische Veränderung, einen physischen Einfluß, der mit physischer Kraft und Schwere zu dieser Thätigkeit hinstrebt, mit dieser Kraft und Schwere das Subjekt zur Thätigkeit hinneigt und antreibt. Prädeterminiert aber ein Ding ein anderes physisch zu einer Thätigkeit, so affiziert es dasselbe derart, verändert es dasselbe in der Weise, daß auf Grund dieser physischen Veränderung das andere Ding mit physischer Kraft und Schwere gezwungen wird (*restringatur et adstringatur*), diese eine Thätigkeit zu setzen. Physisch bewegen heißt demnach nichts anderes, als durch einen physischen Einfluß im Substrate ein physisches Streben (*nisum*) hervorbringen. Determinieren dagegen bedeutet die Ausdehnung der Ursache (*ambitum causae*), gemäß welchem ein Ding in die verschiedenen Richtungen hin tendieren kann, durch eine physische Änderung restringieren und einschränken. Diese Einschränkung bewirkt formell, daß die Ursache notwendig hervorbringen muß, und daß eine andere *Actio hic et nunc* nicht gesetzt werden kann.

Unser Autor läßt hier ein Schnellfeuer-Geschütz, geladen mit den größten Unwahrheiten gegen die „Thomisten“, auffahren. Die einzige Wirkung desselben aber ist der damit vollständig erbrachte Beweis, daß der Autor ein ebenso schlechter Philosoph als Theologe ist. Hören wir den hl. Thomas. Eine Kreatur wird determiniert zu dem Zwecke, damit sie etwas sei, auf eine dreifache Art. Erstens durch Beifügung einer Differenz, die der Potenz oder dem Vermögen nach in der Gattung enthalten ist. Zweitens dadurch, daß die gemeinsame Natur in einem Substrate Aufnahme findet und dadurch individuell wird. Drittens endlich dadurch, daß einem Substrate ein *Accidens* hinzugefügt wird. *In rebus creatis res determinatur ut sit aliquid tripliciter. Aut per additionem alicujus differentiae, quae potentialiter in genere erat. Aut ex eo quod natura communis recipitur in aliquo, et fit hoc aliquid. Aut ex eo quod additur aliquod accidens, per quod dicitur esse, vel sciens vel albus. I. Sent. d. 8. q. 4. a. 1. ad 2.* In diesen Worten findet abermals die von uns schon früher gemachte Bemerkung, daß ein jedes Ding nur dadurch determiniert werde, daß es etwas aufnimmt, oder in einem andern aufgenommen wird, ihre volle Bestätigung. Die Gattung wird determiniert durch die Differenz. Sie verhält sich demnach wie das zu Bestimmende, also wie das Potentielle. Die Differenz dagegen ist das Bestimmende, der Akt. Die gemeinsame Natur kann in vielen Substraten aufgenommen werden, sie bildet folglich das

Potentielle. Das Substrat, in welchem sie Aufnahme gefunden, ist der ihr entsprechende Akt. Das Accidens kann in diesem, jenem u. s. w. Subjekte sein. Folglich ist es das Potentielle. Die Gattung wird durch die Differenz determiniert, denn sie war früher zu allen Differenzen in der Potenz, sie hatte die Fähigkeit, alle Differenzen aufzunehmen. Allein, dadurch daß sie nun diese eine thatsächlich besitzt, ist sie nicht mehr zu allen, wenigstens nicht mehr zu dieser einen faktisch, hic et nunc, in der Potenz. Hat die Gattung dabei die Fähigkeit oder Potenz für die andern Differenzen eingebüßt? In keiner Weise. Hat sie etwa diese eine Differenz notwendig? Auch nicht, denn sie kann diese Differenz verlieren, und eine andere aufnehmen. Trotzdem aber ist und bleibt sie durch die gegenwärtige Differenz determiniert. Dasselbe gilt von der gemeinsamen Natur vom Accidens u. s. w.

Die Scholastik lehrt, der Urstoff sei in der Potenz zu allen stofflichen Formen; er besitze die Fähigkeit oder Potenz, alle stofflichen Formen in sich aufzunehmen. Darum, so sagt sie, sei der Stoff unbestimmt, undeterminiert, aber bestimmbar. Besitzt der Stoff eine substantielle Form, so ist er nicht mehr ganz und gar unbestimmt, sondern zu dieser Form determiniert. Verliert er dabei vielleicht die Fähigkeit oder Potenz für die übrigen stofflichen Formen? Durchaus nicht. Besitzt er diese substantielle Form notwendig? Durchaus nicht, denn er kann sie wieder verlieren. Nichtsdestoweniger gibt es auch für alle die soeben genannten Dinge eine doppelte Notwendigkeit. Die eine besteht darin, daß ein Ding nicht eine Form, eine Determinierung zugleich haben und nicht haben kann. Die zweite Notwendigkeit besagt, daß ein Ding nicht zugleich mehr als eine Bestimmung besitzen könne. Der Stoff kann auf einmal oder zugleich nicht mehr als eine substantielle Form haben. Während und unter dieser Notwendigkeit aber bleibt seine Fähigkeit, eine andere Form aufzunehmen, die gegenwärtige zu verlieren, vollkommen intakt. Die Determinierung bezieht sich folglich entweder auf die Einschränkung der Potentialität, oder auf die Begrenzung der Aktualität. Das potentielle oder das aktuelle Sein kann determiniert werden. Das eine wird determiniert durch eine Vollkommenheit, durch den Akt oder die Form; das andere durch eine Unvollkommenheit, durch die Potenz.

Was in der Ordnung des Seins der Fall ist, das trifft auch in der Ordnung des Wirkens zu. Die Potenzen der Kreaturen sind an und für sich bloße Fähigkeiten oder Vermögen.

Sie sind folglich an und für sich ohne Form und darum bestimmt, verschiedene Formen aufzunehmen. Sie sind an und für sich nicht determiniert, dafür aber determinierbar, wie alles, was sich in der Potenz zu einem anderen befindet. *Illud quod est tantum in potentia non agit, quia se habet indeterminate ad multa. Sed forma quae est terminans potentiam materiae principium actionis dicitur.* I. Sent. d. 45. q. 1. a. 3. — *Intantum indiget aliquid moveri ab alio, inquantum est in potentia ad plura.* Summ. theol. 1. 2. q. 9. a. 1. — *Nulla potentia passiva potest in actum exire nisi completa per formam activi.* III. Sent. d. 14. q. 1. a. 1. qu. 2. Daraus geht hervor, und zwar zur Evidenz, daß die Vermögen oder Fähigkeiten, wollen sie eine Thätigkeit hervorbringen, vorerst determiniert werden müssen. Was determiniert diese Vermögen? Alles, was überhaupt sich in der Potenz befindet, wird durch einen Akt, eine Form determiniert. Die Fähigkeiten in ordine operativo machen davon keine Ausnahme. Besitzt aber nun ein Vermögen, eine Fähigkeit oder Potenz eine Determinierung, also einen Akt, eine Form, so geht dabei allerdings die völlige Unbestimmtheit verloren. Denn mit Bezug auf die Form, welche das Vermögen gerade jetzt thatsächlich besitzt, ist es nicht mehr in der Potenz. Dafür aber befindet es sich noch in der Potenz zu vielen andern Formen, durch die es bestimmt werden kann. Überdies ist es auch in der Potenz, diese gegenwärtige Form zu verlieren und dafür eine andere aufzunehmen. Folglich kann in dieser Beziehung von einer Notwendigkeit gar nicht gesprochen werden. Allerdings besteht auch für dieses Vermögen eine Notwendigkeit, und zwar die, daß es nicht zugleich bestimmt und nicht bestimmt sein, also zugleich eine Form haben und nicht haben kann. Die zweite Notwendigkeit liegt darin, daß dieses Vermögen nicht auf einmal oder zugleich zwei Determinierungen, also zwei Formen besitzen kann. Diese beiden Notwendigkeiten sind durch die Denkgesetze bedingt.



DIE UNBEFLECKTE EMPFÄNGNIS DER GOTTESMUTTER UND DER HL. THOMAS.

Von P. JOSEPHUS a LEONISSA O. M. Cap.

(Fortsetzung von Bd. XI S. 57.)

—♦♦♦—

Das Wesen der Erbsünde ist der Mangel der Ungerechtigkeit; die Begierlichkeit ist das Materiale in der Erbsünde. Im corpus der aufgestellten quaestio heisst es unter anderm näher: „Cum quaeritur, quid sit originale peccatum, recte respondetur, quod sit concupiscentia immoderata; recte etiam respondetur, quod sit debitae justitiae carentia; et in una istarum responsionum clauditur altera, licet una notificet ipsum originale ratione ejus quod est in ipso habens modum conversionis, altera vero, ratione privationis. Concedendum est igitur, sicut rationes ostendunt, et Magister dicit in littera, quod originale peccatum est concupiscentia, et haec non quaecunque, sed concupiscentia, prout claudit in se debitae justitiae carentiam. Haec autem est concupiscentia immoderata et intensa, adeo ut sit carnis ad spiritum praedominantia, et talis semper est juncta carentiae debitae justitiae, et secundum quod inest nobis ab origine, dicitur peccatum originale. Et hoc est quod dicit super illud (Ps. 31, 1): ‚Beati, quorum remissae sunt iniquitates‘, Glossa: ‚Iniquitatem dicit fomitem, qui ante baptismum non tantum poena est, sed culpa; post baptismum vero poena tantum est, et non culpa. Cum enim deletur originale, non deletur, ut omnino non sit, sed ut non sit peccatum.‘“

Im Scholion zur Quaestio I heisst es in der genannten neuen Prachtausgabe sub I, 2, e): „Differentia tamen notabilis est quoad doctrinam hanc inter Ss. Bonaventuram et Thomam. Nam licet conveniant in hoc, quod peccatum originale asserunt esse privationem justitiae originalis sive carentiam ejusdem cum debito eam habendi; tamen non eodem modo intelligunt ipsam justitiam originalem, . . . et per consequens nec privationem ejusdem. Nam secundum S. Thomam ipsa gratia sanctificans est essentia justitiae originalis et radix omnium aliorum donorum; hinc etiam originale peccatum primario et constitutive est privatio ejusdem gratiae. Secundum S. Bonaventuram vero justitia originalis primo consistit in illa rectitudine integritatis, quae concipitur ut dispositio, ad quam posterius

ipsa gratia sanctificans secuta est. Hinc praevaricatio primitiva primo et directe aufert hanc rectitudinem integritatis, qua ablata, etiam gratia sanctificans perditur. Aliis verbis: peccatum originale inchoative et praecise consistit in privatione justitiae integritatis, quae est quaedam ‚mentis et carnis integritas‘, sed completur in privatione gratiae sanctificantis. Secundum hanc positionem culpabilis illa inordinatio et rebellio concupiscentiae et vitiationi naturae est illud quod praecipue spectatur in peccato originali.“ Unsere gelehrten Mitbrüder irren hier betreffs der Meinung des hl. Thomas. Diesem ist nämlich die heiligmachende Gnade durchaus nicht das Wesen der Urgerechtigkeit (siehe: Summa, p. 1, qu. 95, a. 1), sondern deren wirkende Ursache (Vgl. Goudin, de gratia Qu. 2, a. 2. concl. 3. 4.: Schneider, 8. Bd. S. 262 ff., 267 ff.; ‚Erwiderung‘, S. 34 ff.). Das Wesen der Urgerechtigkeit ist nach St. Thomas die „subjectio corporis ad animam et inferiorum virium ad rationem“ (a. O. a. 1); nach St. Bonaventura „quaedam mentis et carnis integritas; quaedam rectitudo naturae institutae“. In Bestimmung des Wesens der Urgerechtigkeit weichen daher beide, der Sache nach, doch nicht von einander ab. — Wie St. Thomas ist auch dem hl. Bonaventura das Bestimmbare, Materiale, in der Erbsünde die Begierlichkeit; das Bestimmende, Formale, aber der Mangel der Urgerechtigkeit (Vgl. auch Scholion, I, 2, c). Die Erbsünde ist nach den großen mittelalterlichen Theologen zunächst als Natursünde nur ein habitus vitiosus oder eine ungeordnete Beschaffenheit, eine ungerichtete Verfassung der Seele, welche herrührt aus der Zerstörung jener Harmonie in den Seelenkräften, d. i. aus dem Verluste der Urgerechtigkeit. Peccatum originale, heißt es im Scholion ad e), inchoative et praecise consistit in privatione justitiae integritatis, sed completur in privatione gratiae sanctificantis, mit andern Worten: für die Natur an sich besagt die Erbsünde als habitus vitiosus nur den Mangel der Urgerechtigkeit, und in diesem Sinne wird sie von St. Bonaventura, wie von St. Thomas, Maria zugeschrieben; für die Person aber schließt sie auch den Mangel der heiligmachenden Gnade ein. St. Thomas (3. Sent. dist. 3, qu. 1, art. 1, Sol. 1, ad 2^{um}) sagt: „Gratia sanctificans non omnino directe opponitur peccato originali, sed solum prout peccatum originale personam inficit; est enim gratia perfectio personalis, peccatum vero originale est vitium naturae.“ Tritt für die Person diese Folge der Natursünde ein, dann lebt und herrscht die Erbsünde in ihr und trennt, wie auch Scotus sagt, die Person von Gott als dem letzten Endzwecke; dann erst hat die Erbsünde

nach den Worten des Konzils von Trient die „vera et propria ratio peccati“, an und für sich als vitium naturae aber noch nicht. Schneider hält diese Unterscheidung stets streng fest; darum ergibt sich bei ihm auch so leicht und durchaus ungezwungen die Lösung unserer Frage. Ihrem formalen Wesen nach als Mangel der Ungerechtigkeit, also als reine Natursünde, war die Erbsünde in Maria, aber ihre persönliche Folge, der Tod der Seele, die Trennung von Gott, trat bei Maria nicht ein. Gott hinderte eben bei ihr den Lauf der Natur, so daß ihre Person vom ersten Augenblick an von aller Makel der Erbsünde frei war. —

Noch deutlicher erhellt des hl. Bonaventura Auffassung des peccatum originale aus seiner Lehre von der Fortpflanzung der Erbsünde. Diese wird behandelt a. O. Dist. 31 in zwei Artikeln.

Die Quaestio I des Articulus I ist für unsern Zweck belanglos. Die Quaestio II lautet: „Ratione cuius partis primo insit animae peccatum originale.“ Die kurze Antwort: Originale peccatum, prout est vitium, inest animae primo ratione partis sensitivae, sed prout est culpa, est in sola parte rationali. Aus der ausführlichen Antwort ist folgendes für uns besonders beachtenswert: „Dupliciter est loqui de originali peccato: aut prout est culpa reddens animam Deo odiosam; aut prout est vitium deordinans potentiam. Primo modo accipiendo, proprie inest animae secundum liberum arbitrium, et maxime secundum voluntatem. Ipsum enim solum est, secundum quod anima culpatur, vel laudatur, cum est in actu, et secundum quod est culpabilis vel laudabilis a suo ortu. Secundo modo accipiendo, scilicet prout dicit vitium deordinans potentiam, sic, quia fomentum istius deordinationis ortum habet a carne, et rationalis motiva curvari habet per appetitum sive concupiscentiam sensitivae, quae ad illicitum impellit et movet; sic dicendum est, quod peccatum originale sive vitium, quod nascendo contrahimus, inest animae primo ratione partis sensitivae. — Et sic patet responsio ad quaestionem propositam; patet etiam in parte responsio ad objecta. Concedo enim, quod originale, prout est vitium in nobis, primo inchoat a parte sensitiva, quia modus corrumpendi e contrario est in nobis, quam fuerit in Adam. Ibi enim persona corrumpit naturam, et ratio partem sensibilem, et voluntas carnem; et sic, cum e contrario sit in nobis, originalis corruptio ascendit ad partem rationalem mediante portione sensibili, secundum quod est vitiositas; licet, secundum quod est culpa, habeat esse in sola parte rationali, in qua est libertas

arbitrii.“ Das vitium bezieht hier ausdrücklich St. Bonaventura auf die Natur, die culpa auf die Person. Dieses vitium naturae ist an sich der heiligmachenden Gnade nicht entgegengesetzt, sondern bloß seine Folge für die Person, die culpa. Das vitium naturae nun schreiben St. Thomas und St. Bonaventura und alle ihre großen Zeitgenossen, wie früher schon die hl. Väter, insbesondere St. Augustinus und St. Anselmus, Maria zu, keineswegs aber die culpa, den Mangel der heiligmachenden Gnade.

In Articulus II derselben Distinctio beantwortet Bonaventura die Quaestio II: „Utrum peccatum originale contrahatur in anima ex carne ex aliquo appetitu et voluntate animae“, kurz ausgedrückt, folgenderweise: Peccatum originale non contrahitur ab anima mediante appetitu deliberativo, sed mediante appetitu naturali, quem habet anima ad corpus, non quidem ut causa efficiente, sed ut causa sine qua non.

Näher lautet seine Antwort:

„Alio modo potest intelligi, peccatum originale contrahi ab anima per naturalem appetitum ipsius animae ad carnem, ita ut principalis ratio ponatur ex parte carnis, et appetitus ille naturalis sit causa sine qua non; et hoc quidem habet veritatem, et necesse est ponere. Nunquam enim caro posset animam inficere, nisi anima haberet naturalem colligantiam ad ipsam. Naturalis autem colligantia non est nisi per appetitum ipsius animae ad corpus, per quem anima adeo alligatur carni, ut, sicut dictum fuit supra (Quaest. praeced.), nisi virtutem habeat, per quam carnem regat, necesse habet deorsum ferri cum carne, ac per hoc captivari in servitute peccati. — Et propter hoc simpliciter concedendum est, peccatum originale esse contractum, et nullo modo debet dici actum. Et hoc ipsum nomen indicat, quod dicitur peccatum originale, non actuale, dicitur naturale, non voluntarium.“

Aus der vorhin erwähnten Quaestio praecedens ist zunächst für uns sehr beachtenswert: „Tertium est illud, quod anima propria virtute non potest regere carnem rebellem, nisi juvetur per divinam gratiam.“ Diese Gnade aber wurde Maria im ersten Augenblicke ihres persönlichen Daseins in ganzer Fülle mitgeteilt. Darum trat für ihre Person, für ihre Seele das „infi corruptione culpabili ex foeditate carnis“ durchaus nicht ein. In diesem Sinne sind auch die Worte zu nehmen: „iuncta anima (nempe cum corpore), quae debet ipsum corpus regere, propter carnis ineptitudinem caret anima rectitudine virtutis regitivae, et illa carens, tremulosa efficitur per

actum concupiscentiae“ sowie: „propter colligantiam, quam habet (caro) ad animam, propter quam, dum deorsum tendit, eam secum trahit etc.“ Diese Wirkungen der foeditas seu vitiositas carnis treten nämlich unfehlbar ein, wenn die göttliche Gnade sie nicht hindert, wie es bei Maria im ersten Augenblicke geschah. Da haben wir zugleich auch das natürliche Verständnis für die in der Quaestio II gegebene Erklärung des hl. Lehrers bezüglich des appetitus naturalis, insbesondere der Worte: „Naturalis colligantia non est nisi per appetitum ipsius animae ad corpus, per quem anima adeo alligatur carni, ut, nisi virtutem habeat, per quam carnem regat (= nisi iuvetur per divinam gratiam, wie vorhin), necesse habet deorsum ferri cum carne, ac per hoc captivari in servitute peccati.“ Gewiß also kein Widerspruch, kein Gegensatz zum Dogma der U. E., vielmehr tritt so gerade Maria im vollen Gnadenlichte hervor. Zum besseren Verständnis, in welchem Sinne die hh. Väter und großen Scholastiker auch von Maria die necessitas contrahendi peccatum originale, das sogenannte debitum der Erbsünde behaupten, ist auch die folgende Quaestio III von Belang: „Utrum caro inficiatur ex propagatione tantum, vel ex propagatione et libidine.“ In kurzen Worten läßt sich des hl. Lehrers Antwort ausdrücken: Si libido intelligitur in sensu vitiosae corruptionis, tunc concurrat ad inficiendam in propagatione carnem. Des näheren lautet seine sehr beachtenswerte Antwort: „Dicendum, quod, sicut expresse dicit Augustinus in libro de Fide ad Petrum, et Magister dicit in littera (Dist. 21, cap. 7), foeditas carnis et contractio originalis non tantum est ex lege propagationis, sed etiam ex foeditate libidinis. Unde Augustinus dicit: ‚Peccatum in parvulos non transmittit propagatio, sed libido, nec foecunditas naturae humanae facit homines nasci cum peccato, sed foeditas libidinis‘.

Ad cuius verbi intelligentiam et etiam objectorum notandum est, quod libido tripliciter dicitur. Uno modo libido dicitur improba voluntas, secundum quem modum dicit Augustinus in libro de Libero Arbitrio (I, c. 3, n. 8): ‚Nihil aliud videmus in toto maleficiendi genere, nisi libidinem dominari‘, hoc est voluntatis improbitatem. — Alio modo libido dicitur delectatio immoderata, secundum quod dicimus, majorem esse libidinem in opere virtutis generativae quam alterius potentiae (vde August. 14. de Civ. Dei, c. 16). — Tertio modo dicitur libido corruptio vitiosa, quam dicimus esse in semine et etiam in virtute generativa praeter actum generandi, secundum quam ipsa vis generativa dicitur esse corrupta et infecta. — Omnibus his modis contingit, libidinem esse circa actum generationis humanae,

quoniam ibi et est corruptio vitiosa et delectatio immoderata et voluntas improba. Sine prima tamen libidine, hoc est improba voluntate, contingit generari frequenter; sine secunda, hoc est immoderata delectatione, vix aut nunquam; sine tertia nunquam, si sit generatio secundum legem naturae.

Cum ergo dicitur, quod, peccatum transmittit ad posterum non propagatio, sed libido, hoc non intelligitur de libidine primo et secundo modo, sed tertio. — Et per hoc patet responsio ad omnes rationes, quae adducuntur ad utramque partem. Nam primae auctoritates et rationes, quae ostendunt, originale transfundi propter libidinem, loquuntur de libidine in acceptione tertia. — Rationes vero ad oppositum procedunt de libidine in acceptione prima et secunda, et hoc patet pertractanti omnes et singulas.“

Wiederum kein Wort des Widerspruches gegen die U. E. — Vielmehr haben wir, wie an St. Thomas, so auch an St. Bonaventura das vollendetste Muster der vorsichtigen und bescheidenen Ausdrucksweise, um ja nicht in Gegensatz zu treten mit der hl. Schrift und Überlieferung, auf deren Kosten geistreich und originell zu erscheinen, sie durchaus verschmähen. Sind sie doch wahrhaft lebendige Träger der Überlieferung und reine Quellen des depositum fidei. — Das Vorgebrachte genüge aus der 31. Distinctio. — Für unsern Zweck heben wir nun einzelne Parteien aus der 32. Distinctio als recht bemerkenswert hervor. Diese handelt in 3 Artikeln von der Heilung der Erbsünde; Articulus I: „de deletione originalis culpae“ in 2 Quaestiones.

In der 1. Quaestio handelt es sich darum, ob die Taufe die Erbsünde tilge bezüglich der Schuld. In zweifacher Weise nun wird die Erbsünde in der Taufe nachgelassen, einerseits, indem durch die Taufgnade das vitium concupiscentiae geschwächt und vermindert wird, so daß es nicht mehr herrscht, andererseits weil seine Schuld, der reatus, gelöst wird. Diese Meinung des hl. Augustinus, welcher der Magister sententiarum folgt, wird in doppelter Weise erklärt. Zunächst wird beim vitium concupiscentiae, damit es wirklich Erbschuld sei, gefordert das debitum von concupiscendi sowie das dominium des niederen Begehrens über den Geist. Durch die Taufe nun wird dieses debitum gelöst und das dominium aufgehoben und eben deshalb verliert die concupiscentia (sive vitium concupiscentiae) durchaus den Charakter der Schuld. „Et hinc est, quod quia in baptisate tollitur concupiscentiae dominium, et solvitur non concupiscendi debitum, quod omnino aufertur ratio culpae ab ipsa concupiscentia, licet aliquo modo remanet.“ Der Magister drückt

dies kurz mit den, schon aus Thomas bekannten, Worten aus: „Originale in baptismo transit reatu et remanet actu.“

Bei der zweiten Auslegung wird bei der Erbschuld vor Empfang der Taufe unterschieden zwischen *debitae justitiae carentia* und *concupiscentia*; durch die Taufe nun wird das Schuldigsein (*debitum habendi justitiam originale*) beim Mangel der Urgerechtigkeit gelöst, die Begierlichkeit aber wird nicht völlig gehoben, sondern nur gemindert. Im Texte heisst es diesbezüglich: „Quando gratia baptismalis infunditur animae, statim removetur originale peccatum, eatenus qua erat carentia *debitae justitiae*; statim etiam, cum gratia est in anima, simul cum ea est et *justitia*; *concupiscentia* vero non omnino tollitur, sed minuitur, pro eo quod pronitas ad culpam simul potest stare cum gratia, quia, sicut dictum est, non erat ipsum peccatum loquendo formaliter, sed materialiter. Unde cum excluditur carentia *debitae justitiae* per gratiam baptismalem, remanet *concupiscentia* ratione poenae. Et hinc est, quod dicit Magister, quod, ‚transit reatu et remanet actu‘, quia jam non est culpa, per quam homo sit dignus poena, sed poena est ex praecedenti culpa relicta. Pro tanto etiam dicit, quod originale peccatum duplici ratione dicitur remitti in baptismo: et quia *concupiscentia* extenuatur, et quia *debitum* solvitur. Solvitur namque *debitum*, dum per *justitiam gratiae* recompensatur *justitia originalis innocentiae*. *Concupiscentia* vero remittitur, dum potestas datur spiritui per gratiam regendi et vincendi carnem.“

Maria besaß zwar nicht die Urgerechtigkeit; jedoch das *debitum*, dieselbe zu haben, ward durch die heiligmachende Gnade im ersten Augenblicke ihres Daseins gelöst. In diesem *debitum* aber besteht die eigentliche culpa, der *reatus peccati originalis*, weil es den Mangel der heiligmachenden Gnade für die Person notwendig zur Folge hat, und dieser *reatus* wurde bei Maria sofort genommen; der *actus peccati originalis*, die *concupiscentia*, der *fomes peccati* blieb, wenn auch *ligatus*, bis zur zweiten Heiligung bei Empfängnis ihres göttlichen Sohnes. — Diese zweite Auslegung widerspricht also durchaus nicht den Ausführungen Schneiders, bestätigt und bekräftigt dieselben vielmehr in unzweideutigster Weise. (Vgl. z. B. im 8. Bd. der Übersetzung, Nr. 115, S. 658 ff.) — Ebensowenig widerspricht aber auch die erste Erklärung. Dieser gemäß hatte Maria das *peccatum originale* als *vitium concupiscentiae* so, daß es keinen Augenblick herrschte, *sine dominio et sine debito non concupiscendi*. Durch die Gnade der U. E. wurde im ersten Augenblicke ihres

Daseins dieses dominium genommen, der fomes gebunden und das debitum gelöst, womit auch alle Schuld getilgt ward, ähnlich wie es in der hl. Taufe geschieht.

In der folgenden Quaestio wird die Frage beantwortet, ob die Erbsünde durch die Taufe getilgt werde bezüglich der Ursache. Letztere kann gefasst werden für den einzelnen Menschen an sich und in Bezug auf dessen Nachkommenschaft. Für unsern Zweck ist die letztere Beziehung bemerkenswert. Die Ursache nun, die Erbsünde auf eine andere Person fortzupflanzen, wird durch die Taufe nicht entfernt. Den Hauptgrund dafür findet der seraphische Lehrer darin, daß die Verderbnis, welche die Ursache für die Fortpflanzung der Erbsünde, die Verderbnis der Natur ist; und diese äußert sich vor allem in der Zeugungskraft. Der Autor sagt: „*Gratia sacramentalis proprie respicit corruptionem personae; contra vero corruptionem naturae non habet ordinari directe. Et hinc est, quod cum infunditur gratia baptismalis, deletur originalis culpa, secundum quod erat peccatum ipsius animae; remanet tamen aliquis languor in carne, qui est causa originalis in prole.*“

Deutlicher und klarer können doch wohl die Schneiderschen Ausführungen nicht bestätigt werden, als es hier von St. Bonaventura geschieht. Dieser hl. Lehrer steht vollauf im Einklange mit St. Thomas. Da wird das originale peccatum scharf unterschieden als *vitium personae* und *vitium naturae*.

Mit Recht bemerken unsere gelehrten Mitbrüder im Scholion zu dieser Quaestio: „*Solutio S. Bonaventurae communiter approbatur, quae eruitur ex hoc principio: peccatum originale inficit naturam et per consequens personam; gratia vero in hoc tempore (i. e. in baptismo) sanat proprie personam, non naturam, sive personam in se absolute, non ut est principium alterius personae.*“

Nur müssen wir uns wundern, daß sie dieses Princip bei der Lehre des hl. Bonaventura bezüglich der Heiligung Marias nicht zu Grunde gelegt haben. Es würde dann wohl schwerlich von einer Umänderung oder gar Verbesserung dieser Lehre geredet worden sein. — Maria hatte irgendwie ein *debitum peccati originalis*; und in diesem Sinne wurden zu Anfang des 17. Jahrhunderts allgemein, auch sogar von den Scotisten (vgl. unsere früheren Angaben aus der Lugduni, 1639, Ausgabe der *Opera omnia Scoti*), die großen Scholastiker, wie die Väter verstanden, welche redeten von einer *contractio peccati originalis* bei Maria. Diese *contractio* ist nicht die des *vitium personae*, sondern des *vitium naturae*; es ist, wie Schneider,

‚Erwiderung‘ S. 56, sagt, die Verderbnis der fleischlichen, direkt von Adam sich in natürlicher Weise ableitenden, Natur Marias.

Im Breviloquium behandelt St. Bonaventura die Lehre von der Erbsünde (Verderbnis, Fortpflanzung, Heilung) Pars 3, capp. 5, 6, 7. Kurz faßt er da das in seinem Kommentar zum 2. Buche der Sentenzen weitläufig Auseinandergesetzte zusammen. Dort heißt es nun unter anderm: „Quilibet per concubitum generatus nascitur natura filius irae, quia privatus rectitudine originalis iustitiae; . . . certum est, quod omnes nascimur natura filii irae, ac per hoc privati rectitudine originalis iustitiae, quam privationem vocamus culpam originalem. (c. 5) . . . Sicut, si Adam stetisset, corpus suum obediens spiritui fuisset, et tale ad posteros transmitteret, et Deus illi animam infunderet, ita quod, unita corpori immortalis et sibi obedienti, haberet ordinem iustitiae et immunitatem omnis poenae: sic, ex quo Adam peccavit, et caro facta est rebellis spiritui, oportet, quod talem ad posteros transmittat, et quod Deus animam infundat secundum institutionem primariam; anima vero, cum unitur carni rebeli, incurrit defectum ordinis naturalis iustitiae, quo debebat omnibus inferioribus imperare. Et quia anima carni unita est, oportet, quod ipsam trahat, vel trahatur ab ipsa; et quia ipsam non potest trahere tanquam rebellem, necesse est, ut ab ipsa trahatur et incurrat morbum concupiscentiae. Et sic incurrit simul carentiam debitae iustitiae et morbum concupiscentiae; ex quibus duobus tanquam ex aversione et conversione dicitur integrari, secundum Augustinum et Anselmum, peccatum originale. (c. 6). — Gratia curativa, menti nostrae a Deo infusa respicit unumquemque, in quantum tenet rationem personae singularis et individuae, non in quantum tenet rationem productivi secundum virtutem naturae. Quia ergo originale est morbus inficiens personam pariter et naturam, personam in voluntate, naturam in carne; ideo sic curatur macula originalis in mente, quod remanet infectio et sequela in carne . . . Quia reatus poenae aeternae respicit deformitatem mentis et personae, motus autem respicit inclinationem carnis et naturae; ideo transit originale per baptismum quantum ad reatum et remanet quantum ad actum . . . Sicut poenalitas et corruptio per gratiam non aufertur a carne; sic sequela illa sive concupiscentia et languor membrorum simul stare potest cum gratia curativa. Et ideo, quamvis paulatim minuatur, quia tamen radix non tollitur, nunquam omnino aufertur in viatore nisi in beatissima Virgine per gratiam singularem. Quia enim Virgo concepit eum qui erat expiatio omnis culpae, ideo data fuit ei gratia singularis, qua

extincta fuit in ea radicitus omnis concupiscentia, ad concipiendum Dei Filium absque omni peccati labe et corruptela.“ (c. 7.) — Scharf ist auch hier zwischen Natur und Person stets unterschieden. Der Gnade ist nur die Folge der Erbsünde für die Person, die *corruptio personae*, entgegen, nicht aber die Erbsünde als *vitium naturae*. Darum wird erstere durch die Taufe weggenommen, letztere nicht; denn „*simul stare potest cum gratia curativa*“. Bei Maria redet St. Bonaventura, wie St. Thomas, von einer doppelten Heiligung, von einer Heiligung der Person und einer Heiligung der Natur. Die erstere fand statt im ersten Augenblicke des selbständigen, persönlichen Bestandes Marias, das ist eben ihre U. E. im Sinne des Dogmas; Maria soll ja nie *inimica Dei*, sondern stets *victrix diaboli* gewesen sein; die andere geschah bei der Empfängnis ihres göttlichen Sohnes. —



ZUR FIXIERUNG DER PROBABILISMUSFRAGE.

Von Prof. J. L. JANSEN, C. SS. R.



In der Kontroverse über die Moralsysteme scheinen uns die Ausführungen und Argumentationen, trotz des vielen Guten und Wahren, das sie bieten, die Gegenpartei oft eben darum unbefriedigt zu lassen, weil man nicht genug den eigentlichen Kernpunkt der Frage ins Auge faßt. Wir wollen damit nicht sagen, es sei unrichtig, als Kernpunkt der Kontroverse die Frage zu stellen: „Was man unter der *opinio certe vel evidentior vel notabilior probabilior* zu verstehen habe, und ob und inwiefern man ihr zu folgen verpflichtet sei, wenn sie auf seiten des Gesetzes steht“; oder: „wann die zur Verpflichtung erforderliche und genügende *certitudo moralis late dicta* vorhanden sei“. Uns scheint nur, daß, solange die Kontroverse sich um die Begriffe von *probabel* und *probabler*, oder von „moralischer Gewißheit im weiteren Sinne“ dreht, man nicht zu einer Verständigung komme. — Die Probabilisten geben heutzutage zu, daß die Probabilität als solche keine richtige Regel für die menschlichen Handlungen ist; auch leugnen die Äquiprobabilisten nicht, daß die der *certo* oder *notabilior probabilior* entgegengesetzte Meinung an und für sich (*objektiv*) *probabel* bleiben kann; das heißt, der Grund oder die Gründe, welche die Probabilität der Meinung konstituieren, bleiben bestehen, und werden durch die Gründe für das Gegenteil nicht aufgehoben oder vernichtet; die einen wie die

anderen sagen, daß das Gesetz, wie der hl. Alfons sich ausdrückt, *ut obliget debet esse certa ac manifesta, debetque uti certa manifestari sive innotescere homini, cui promulgatur.* (Theol. mor. I. I. n. 63.) Dieses vorausgesetzt, scheint es uns angemessen zu sein, vielmehr diese etwas tiefer liegende Frage zu untersuchen: In welchem Verhältnisse stehen Verstand und Wille zu einander, oder welche Regel hat der Wille zu befolgen, wenn er von zwei oder mehreren Meinungen von verschiedener Probabilität eine als praktische Handlungsnorm wählen muß. Wir haben hier den Fall, daß bloße Probabilitäten gegenüberstehen, also keine Evidenz vorhanden ist. In der Sphäre der Nicht-Evidenz aber muß der Wille den Verstand zur Wahl einer Meinung bestimmen, indem er dabei durch eine allgemeinere Wahrheit geleitet wird. Daher ist hier die Frage: Darf der Wille den Verstand determinieren, eine *opinio* für die Freiheit, die als *certe minus probabilis* erkannt wird, als Handlungsnorm zu umfassen?

Veranlassung zu einer wiederholten Betonung dieses Punktes unsererseits war eine Abhandlung des in der socialen Frage wohlbekannten Jesuitenpaters V. Cathrein, im Aprilhefte des *Pastor bonus* von Trier.¹ Wir tragen kein Bedenken, diesen Artikel als einen Schritt zur Einigung der streitenden Parteien zu bezeichnen; manches, was darin gesagt wird, kann jeder Äquiprobabilist unterschreiben. Es sei uns jedoch gestattet, vom Standpunkte der von uns gestellten Frage den Erörterungen des gelehrten Verfassers einige Bemerkungen zur Würdigung der äquiprobabilistischen Auffassung hinzuzufügen. Sie betreffen fast ausschließlich den ersten Teil des Artikels.

Die Probabilismusfrage, tiefer aufgefaßt, lautet so: „Ist im Zustande des eigentlichen Meinens (*status opinantis*), wo die *suspensio iudicii propter aequalitatem opinionum* nicht mehr vorhanden ist, sondern wo mit subjektiver Gewisheit erkannt wird, daß eine Meinung die andere an Wahrscheinlichkeit überragt, der Wille (oder besser: der Mensch) verpflichtet, die ihm gewiß (und daher auch merklich) mehr wahrscheinliche Meinung als Handlungsnorm zu wählen, oder nicht?“ — Der Äquiprobabilismus antwortet: Der Mensch ist verpflichtet, wenn er recht, sittlich gut, handeln will, sich von seiner Erkenntnis leiten zu lassen. Hat er nun auch in unserm Falle noch keine evidente Kenntnis von dem besonderen Gesetze, so hat er doch immerhin einen gewissen Grad von

¹ Zur Verständigung in der Probabilismusfrage. S. 161 ff.

Kenntnis, da ja vorausgesetzt ist, er erkenne gewifs, dafs die dem Gesetze günstige Meinung probabler ist. Über diese Kenntnis darf er sich nicht ohne weiteres hinwegsetzen. Also soll die gewifs wahrscheinlichere Meinung gewählt werden. — Hiermit sagen wir nicht: man soll die gewifs wahrscheinlichere Meinung für eine gewisse Sentenz halten; wir sagen blofs: man soll sie wählen; also: praktisch thun, als ob sie genügende Gewifsheit hätte. Denn was derselben an Evidenz fehlt, wird durch allgemeinere Wahrheiten ergänzt, wodurch wir indirekt gewifs werden, dafs wir das Gegenteil nicht wählen dürfen, wie weiter unten wird gesagt werden.

Stöfst nun, wie der hochw. P. Cathrein (S. 163) behauptet, der Äquiprobabilismus wirklich das sichere Princip des hl. Thomas um: *Nemo ligatur per praeceptum aliquod nisi mediante scientia hujus praecepti?* — Wir glauben nicht. Auch wir sagen mit dem hl. Alfons: *Lex, ut obliget, debet esse certa ac manifesta.* Wir können aber, wie schon angedeutet wurde, in doppelter Weise erkennen, ob wir verpflichtet sind, ein Gesetz zu befolgen oder nicht; nämlich direkt, wenn es an und für sich die für die Praxis obligatorische Gewifsheit erreicht, — oder indirekt, wenn der Verstand nur ein sicheres Übergewicht an Präsumption für die Wahrheit der einen Meinung aufzuweisen im stande ist, und der Wille durch eine allgemeinere sichere Wahrheit bestimmt wird, diesen sicheren Überschufs von Kenntnis für die Praxis nicht unbeachtet und unverwertet zu lassen. Dann wird diese Meinung durch dieses Übergewicht zwar nicht ein an und für sich sicherer Satz, aber für die menschenwürdige Praxis doch einzig maßgebend und ist daher, als wäre sie sicher, zu befolgen. Wir können also zugeben, was P. Cathrein S. 164 sagt: „Die Existenz des Gesetzes [kann] in keiner Weise gewifs sein, solange eine wahrhaft wahrscheinliche, auf gute Gründe gestützte Ansicht die Existenz desselben leugnet.“ — Gewifs, objektiv genommen. Damit ist aber nicht bewiesen, dafs ich in solchem Falle die mir, nach gehöriger Untersuchung und Vergleichung, gewifs weniger wahrscheinliche Meinung als die für mich richtige Handlungsnorm wählen dürfe. Und das ist doch eben die Frage.

Die Probabilisten leugnen, bemerkt ferner der hochw. P. Cathrein, dafs die mildere Ansicht aufhört unzweifelhaft wahrscheinlich zu sein, sobald man von der gröfseren Wahrscheinlichkeit der strengeren Ansicht überzeugt ist; die Äquiprobabilisten behaupten es. (S. 164.) — Aber in welchem Sinne wird das von den Äquiprobabilisten behauptet? Nur in diesem:

Einmal angenommen — was auch P. Cathrein nicht in Abrede stellt —, daß nicht die Wahrscheinlichkeit als solche, sondern nur die Wahrheit Sittennorm sein kann, ist es dem Menschen nicht gestattet, diejenige Meinung als die für ihn richtige Sittennorm zu wählen, derjenigen den Vorzug zu geben, die er persönlich, am Ende seiner Untersuchung, nach eigenem Gewissensdictamen, für die der Wahrheit ferner stehende, dem Irrtume sich mehr annähernde hält. Das wäre ja ein Verstofs gegen die elementarsten Regeln der Klugheit und Vernunft. Die Wahrscheinlichkeit jener gewifs weniger wahrscheinlichen Meinung hat also für die Praxis keine Bedeutung mehr, steht also praktisch an Wert der zweifelhaft wahrscheinlichen gleich. Wir sagen: für die Praxis; denn, wie vorhin schon gesagt wurde, nimmt man sie an und für sich, betrachtet man sie in ihren Gründen, dann wird kein Äquiprobabilist Bedenken tragen, diese Worte des hochw. P. Cathrein zu unterschreiben: „Die gröfsere Wahrscheinlichkeit der einen Ansicht, auch wenn ich von derselben ganz überzeugt bin, hebt die sichere Wahrscheinlichkeit der entgegengesetzten Ansicht nicht notwendig auf.“ (S. 164.) Damit ist jedoch die Antwort auf die eigentliche Frage nicht gegeben.¹ Dasselbe sagt P. Cathrein dann noch einmal mit diesen anderen Worten: „Es kann mir gewifs sein, daß die eine Ansicht wahrscheinlicher ist, und zugleich ebenso gewifs, daß die andere Ansicht trotzdem noch wahrscheinlich ist.“ (S. 165.) Sehr richtig; der hochw. Verfasser wird jedoch zugeben, daß zur Sittennorm blofse, wenn auch gut begründete, Wahrscheinlichkeit nicht genügt; daß man notwendigerweise, entweder direkt oder indirekt, Sicherheit, Wahrheit (subjektiv) haben muß. Es bleibt also, nach der soeben von uns zugegebenen Behauptung, noch immer die Frage:

¹ Der hochw. P. Cathrein meint, der Vergleich mit der Wage wende sich gegen die Äquiprobabilisten selbst; denn „eine Wage wird schon durch ein kleines Übergewicht zum Sinken gebracht; also muß auch der Verstand sich nach der Seite neigen, die, wenn auch nur um ein wenig, als wahrscheinlicher erscheint“. (A. a. O.) Der hl. Alfons antwortet darauf (Brief an P. Blasucci, 8. Aug. 1769): „Was den Ausdruck: bedeutend probabler, betrifft, so werden Ew. Hochw. vielleicht einwenden, ein Gewicht von 10 Unzen sei gewifs gröfser als ein Gewicht von 9 Unzen, und doch sei das Übergewicht nicht bedeutend. Hierauf antworte ich, daß dies von physischen Dingen gilt; in metaphysischen Dingen aber, wo es sich um die Urteile des Verstandes handelt, behaupte ich, daß das Übergewicht jedesmal bedeutend sei, so oft es gewifs ist; denn wäre es nicht bedeutend, so wäre es nicht gewifs, sondern zweideutig und zweifelhaft, und würde somit nicht beweisen, daß das Gesetz im moralischen Sinne promulgiert sei.“

„Welcher dieser zwei Meinungen bin ich, als vernünftiger Mensch, der eine Handlungsnorm wählen soll, verpflichtet, den Vorzug zu geben; welche soll ich annehmen, nicht als Objekt einer spekulativen Zustimmung, sondern als Objekt eines praktisch richtigen Wahlaktes?“

Dafs der hl. Alfons als die zu befolgende *opinio certo probabilior* blofs diejenige meint, welche zugleich bedeutend wahrscheinlicher ist, geben wir gerne zu; das hat er selbst ausdrücklich erklärt und motiviert in den von P. Cathrein angeführten Worten: *Dum opinio pro lege est certe et sine ulla haesitatione probabilior, tunc opinio illa non potest esse nisi notabiliter probabilior, et eo casu opinio tutior non erit jam dubia (intellige de dubio stricte sumpto, ut in altera quaestione dicemus), sed est moraliter aut quasi moraliter certa, saltem dici nequit amplius stricte dubia, cum pro se certum habeat fundamentum, quod ipsa sit vera. (Theol. mor. l. I. n. 56.)* Der hochw. Verfasser bemerkt jedoch darauf: „Werden diese Worte von jeder *opinio certo probabilior* verstanden, so ist der Beweis ganz unstichhaltig.“ (S. 166.) — Aus welchem Grunde? — „Es kann uns,“ so antwortet P. C., „in vielen Fällen vollständig klar sein, dafs die eine Ansicht wahrscheinlicher ist, und ebenso klar, dafs die gegenteilige nicht aufhört wahrscheinlich zu sein.“ — Das nehmen wir gerne an, was den spekulativen Assens, *tanquam verisimili*, betrifft. — Trotzdem bewahrt der Beweis des Heiligen seine volle Kraft in Bezug auf jede *opinio certo probabilior*. Der hl. Alfons sagt ja nicht, das Gesetz sei aus sich oder direkt moralisch gewifs; er beruft sich vielmehr sofort, als auf den letzten und eigentlichen Grund, auf den Zustand der *opinio*, als *status mentis*, der bei der *certo probabilior* vorhanden ist; er beruft sich auf die Thatsache, dafs die eine Meinung mit subjektiver Gewifsheit die andere an Wahrscheinlichkeit überragt; auf die Thatsache also, dafs kein *dubium strictum* mehr da ist: **saltem dici nequit amplius stricte dubia**. (Diese von P. C. nicht unterstrichenen Worte bilden eben den Kernpunkt des angeführten Textes.) Und dann übersehe man auch nicht die Worte des hl. Alfons l. I. n. 67 (gegen Ende): *Cum opinio tutior est certe probabilior, eo casu quamvis lex omnino certa non sit, attamen propter illam maiorem probabilitatem opinio pro lege videtur moraliter verior et consequenter apparet moraliter ac sufficienter promulgata; et ideo nequit tunc dici omnino dubia dubio stricto; remanet tantum eo casu quoddam dubium latum, quod ab opinione tutiore discedere non permittit.* In diesem Zustande der *opinio (status opinantis,*

nicht zu verwechseln mit der opin. probabilis im objektiven Sinne, als eine Sentenz, wofür Gründe sprechen) findet keine eigentliche suspensio iudicii mehr statt; folglich ist positive, nicht-neutralisierte (wenn auch keine vollkommene) Kenntnis vorhanden, und zwar gewiß vorhanden, es ist der sichere Überschuss der Probabilität selbst. Es bleibt also immer die Frage: Darf ich bei meiner Wahl einer Sittennorm freiwillig jener Meinung den Vorzug geben, die ich selbst mit Gewißheit für weniger wahrscheinlich halte?

Und auf welchen Grund hin will der Probabilist sich entscheiden, daß er die als gewiß weniger wahrscheinlich erkannte Meinung zu Gunsten der Freiheit befolgen dürfe? Er kann es nicht direkt, weil die bloße Wahrscheinlichkeit nicht genügt, weder für das Gesetz noch für die legitime, moralische Freiheit. Er kann auch nicht indirekt gewiß werden, daß er der certe minus probab. für die Freiheit folgen dürfe, weil der Beweis nicht geliefert werden kann, daß man die Augen des Geistes freiwillig von einem sicheren Überschuss von Licht zu Gunsten des Gesetzes abwenden, sich betragen dürfe, als ob es nicht vorhanden wäre, als ob man im Zustande des strikten Zweifels, d. h. in völliger Unkenntnis, wäre; *dici nequit amplius stricte dubia*, wie der hl. Alfons sagt. Er kann sich also auch nicht mehr stützen auf das Princip: *Lex dubia non obligat*. Denn in diesem Falle ist kein *dubium* im eigentlichen Sinne vorhanden, sondern höchstens ein *dubium latum*, *quod ab opin. tutiore discedere non permittit*. (lib. I. n. 67.) Auch ist noch nicht, und kann wohl nicht bewiesen werden (obgleich es schon mehrmals als Behauptung ausgesprochen wurde), daß die moralische Freiheit einen größeren Ambitus habe als das Gesetz. Beide sind gleich, — das ist der Grundgedanke in den äquiprobabilistischen Beweisen. Beide, Gesetz und moralische Freiheit vom Gesetze, sind ein Ausfluß des göttlichen Willens. Wie Gott will, daß der Mensch frei sei, bis er hinlänglich erkennt, daß er durch das Gesetz gebunden sei, so will er auch, daß er sich so lange für gebunden erachte, bis er hinlänglich erkannt hat, daß die Verpflichtung wieder gelöst sei. Wie der strikte Zweifel (sei er positiv oder negativ) über die Existenz eines Gesetzes die Freiheit noch nicht aufhebt, so hebt auch der strikte Zweifel über die Lösung vom Gesetze die Verpflichtung noch nicht auf. Denn, sagt Suarez: *propter solum dubium non sunt immutandae res ab antiquo statu, in quo bona fide existebant; quia cum in dubio sit quaedam aequalitas utrinque (also dub. strictum) non est cur potius in unam partem*

obliget quam in aliam. (De voto, lib. 4. cap. 5. n. 8.) Dasselbe Kenntniss über die Erfüllung des Gesetzes, welche genügt, um uns von der Verpflichtung zu befreien, muß also auch genügen, wenn es sich um den Eintritt einer Verpflichtung handelt. Nun aber sind alle einig, daß eine opinio certe aut notabiliter probabilior genüge, um uns von einer Verpflichtung befreit zu erachten: also muß die gleiche op. certe aut not. probabilior in betreff der Existenz des Gesetzes genügen, um uns durch dasselbe für verpflichtet zu halten.

Die Beispiele, die der hochw. P. Cathrein aus dem hl. Alfons anführt (S. 166. 167), berühren den eigentlichen Fragepunkt nicht; jeder Äquiprobabilist kann folgerichtig eine Meinung certo probabilior und dennoch die andere an und für sich noch probabilis nennen.¹ Diese Benennungen sind bloß die Objekte, auf die sich das System de eligendis opinionibus anwendet; es kommt oder bleibt also noch immer die Frage: Welche Meinung soll oder darf ich wählen? Ganz entsprechend dieser Auffassung handelt auch der hl. Alfons in seinem Monitum ad Lectorem, das er an die Spitze seiner Moraltheologie gestellt hat. Nachdem er von der Bedeutung der von ihm den verschiedenen Meinungen erteilten Prädikate den Leser unterrichtet hat, fährt er fort: Si autem observare vis, quodnam systema ipse tenendum censeam circa moralium opinionum electionem, vide lib. I de conscientia probabili, n. 55 et seq. In n. 56 lehrt er nun klar, daß man, wenn die Meinung für das Gesetz als certo probabilior erkannt ist, das Gesetz befolgen müsse; und n. 57 ff., daß man, wenn beide Meinungen aequae probabiles sind, die mildere befolgen dürfe. — Das System entscheidet, wie man sich bezüglich der Wahl der als probabel, probabler u. s. w. bezeichneten Meinungen verhalten soll; mit der Behauptung also, „daß nicht jedesmal, sobald eine Ansicht unzweifelhaft größere Wahrscheinlichkeit hat, die entgegengesetzte aufhöre wahrscheinlich zu sein“ — was wir zugeben können —, damit ist nichts gegen die Äquiprobabilisten bewiesen, sondern die eigentliche Frage umgangen.

¹ Man bemerke hier noch, daß der hl. Alfons oft im Hom. apost. eine Meinung probabilior nennt, die er in der großen Moral bloß als probabilis oder satis probab. bezeichnet. Was in den angeführten Fällen im Hom. apost. probabilior ist, ist ihm in Theol. mor. VI. n. 537. qu. 6 und n. 602 Dub. 1: satis probabilis. — Im letzten Falle handelt es sich auch durchaus nicht um eine cessatio legis dubia, wie P. C. S. 167 behauptet. Hier gilt das Princip: Standum est pro valore actus. Das Faktum, daß er nicht bloß historice, sondern in ordine ad absolutionem seine Sünde bekannt habe, steht fest; also muß man dafür stehen, daß er genügt habe, bis das Gegenteil bewiesen worden ist.

Im zweiten Teile seiner Abhandlung spricht sich der gelehrte Verfasser zu Gunsten einer milderer Auffassung des *certo probabilis* aus; nur dann sei es zu befolgen, wenn man damit eine *sententia longe probabilior* versteht. — Wenn auch die Äquiprobabilisten principiell, als eigentlichen Maßstab, das *certo probabilis* scharf betonen, so geben sie doch, mit dem hl. Alfons, zu, daß in der Moral diese persönliche Gewißheit von größerer Wahrscheinlichkeit wohl nicht vorhanden sein wird, wenn das Übergewicht nicht beträchtlich ist. Sehr richtig fragt jedoch P. Cathrein: „Wie groß muß der Überschuss an Wahrscheinlichkeit sein, um als bedeutend zu gelten? Der Begriff ist jedenfalls sehr dehnbar.“ (S. 168.) — Richtig; und auch aus diesem Grunde ziehen die Äquiprobabilisten den Ausdruck *certo probabilis* als praktischen Maßstab vor; — denn dieser Ausdruck läßt über seine Bedeutung keinen Zweifel zu. Kann ja ein jeder mit unmittelbarer Evidenz sich das sichere Zeugnis geben, ob er persönlich von einer größeren Wahrscheinlichkeit gewiß ist oder nicht. P. Cathrein hält dafür, es wäre richtiger, als Regel aufzustellen: „Erst dann sei man verpflichtet, der strengeren Ansicht zu folgen, wenn sie nach moralischer Schätzung an Wahrscheinlichkeit die mildere Ansicht so sehr übertrifft, daß die Wahrscheinlichkeit der letzteren zweifelhaft wird.“ (S. 168.) Wir tragen wiederum kein Bedenken zuzugeben, daß die Gründe, die die Wahrscheinlichkeit der *certo minus prob.* konstituieren, bestehen bleiben, und daß folglich die Wahrscheinlichkeit dieser Meinung selbst, theoretisch nämlich, als Objekt des spekulativen Assens, noch unzweifelhaft sein kann. Kein Äquiprobabilist braucht das in Abrede zu stellen. Die Regel des hochw. P. Cathrein läßt jedoch unentschieden, wann für die Praxis, als zu wählende Norm, eine Meinung noch genügende sichere Wahrscheinlichkeit besitzt. Die Äquiprobabilisten behaupten, diese für die Praxis, für die Verpflichtung zur Wahl genügende Probabilität sei bei der *certo minus probab.* nicht vorhanden; die Probabilisten behaupten das Gegenteil. Diese Regel scheint also nichts zu entscheiden für die eigentliche Frage. — Übrigens leitet P. Cathrein die eventuelle Zweifelhaftigkeit der Probabilität einer Meinung nicht von ihrem Mangel an Gründen, sondern von ihrer Gegenüberstellung zu einer wahrscheinlicheren her. Damit wird die Thatsache zugegeben, daß eine an und für sich wahrscheinliche Ansicht durch den Überschuss von Wahrscheinlichkeit der anderen — wenn er nur groß genug ist — zur zweifelhaften Wahrscheinlichkeit herabsinkt; und somit auch, daß die Wahr-

scheinlichkeit einer Meinung, wenn auch an und für sich gewis und gut begründet, nicht als Regel des Handelns gelten kann; das folglich eine Meinung, bloß als wahrscheinlich betrachtet, kein für die Praxis erlaubtes Objekt der menschlichen Wahl beim Zusammentreffen zweier nicht gewisser Meinungen sein kann. Es muß also ein anderes, höheres Princip als Leitfaden gesucht werden. Das ist das oben von uns angeführte, dem das kanonische Recht den Ausdruck verliehen hat: *Verisimilius est sequendum*.

Es ist unsere Absicht nicht, auf die noch übrigen vom hochw. P. Cathrein berührten Punkte einzugehen.¹ Sie sind entweder von zu untergeordneter Bedeutung, oder können von uns zu gegeben werden. Ihre Behandlung an dieser Stelle würde vielleicht auch nur allzusehr die Aufmerksamkeit von dem Hauptpunkte, von der von uns aufgestellten Frage, ablenken.

¹ Wir bemerken bloß, daß „il nostro padre Caldarera“, der einst der Besorgnis Ausdruck verlieh, der hl. Alfons werde wegen seines Moral-systems verdammt werden, wohl derselbe war, an den der Heilige viele andere freundschaftliche Briefe (*Corrispondenza generale* nn. 196, 271, 273, 296, 355) richtete. Er war sodann nicht Redemptorist, sondern Oratorianer. — Was die Moralisten der Gesellschaft Jesu betrifft, weisen wir nicht nur auf den Brief, den P. Cathrein selbst anführt (P. II. n. 209), sondern auch auf diesen Text aus n. 298: *Io non sono dei probabilisti antichi, nè Gesuita di quei Gesuiti, che sono stati troppo benigni. Der Heilige machte also Unterschied, und hebt damit keineswegs diese anderen Worte auf: „Sie sind gewesen und sind noch die Meister in der Moral.“* (n. 10.) Er machte auch Unterschied zwischen den einzelnen Meinungen und dem System, wie aus Brief 209 (*Corrispond. speciale*) erhellt, und es ist nicht zu vergessen, daß die angeführte Lobeserhebung aus der Zeit ist, wo, was das Befolgen der certo minus prob. betrifft, der Heilige schrieb: *Praescindo ab hac quaestione*. Übrigens, wenn er sagt (Br. 209): *Il mio sistema poi della probabile non è quello dei Gesuiti, perchè io riprovo il poter seguire la meno probabile conosciuta, come dicono Busembaum, La Croix e quasi tutti i Gesuiti, che amettano la meno probabile*, — so ist das wiederum kein Widerspruch mit der Behauptung, daß vor Alfons viele große Theologen der Gesellschaft Jesu bloß die aequae probabilitatis für erlaubt hielten, wie er in seiner Dissertation von 1765 sagt; wenn auch bemerkt werden muß, daß mehrere sich nicht mit genügender Klarheit ausdrückten. Es scheint aber auch schließlic keine Vermessenheit zu sein, anzunehmen, daß nicht alle Autoren der Gesellschaft Jesu sich an das Beispiel der Meister hielten; wir brauchen nur an die Klage eines Terillus zu erinnern und an die Worte des Heiligen selbst, sowohl aus dem soeben angeführten Briefe als aus dem *Homo apostol.* I. n. 31: *Hanc sententiam (ut possit quis licite sequi opinionem etiam certe minus probabilem pro libert.) elapsi saeculi auctores quasi communiter (d. h. in dem XVII. Jahrh., und: ziemlich allgemein) tenuerunt; at nos dicimus eam esse laxam, et licite amplecti non posse.*



DIE GRENZEN DER STAATSGEWALT, MIT BESONDERER RÜCKSICHT AUF DAS STAATLICHE STRAFRECHT.

Von Fr. RAYMUND ZASTIERA, Ord. Praed.

(Fortsetzung von Bd. XI, S. 42.)

III.

Die zweite Beschränkung des staatlichen Strafrechtes auf das Gebiet der Nothwendigkeit ergibt sich aus dem bereits erwähnten Grundsätze, daß der Rechtsgrund und Zweck des Staates und daher auch des staatlichen Strafrechtes einzig und allein im *bonum commune* beruht. Dies hat der hl. Thomas bezüglich des Strafrechtes insbesondere in II. II. qu. 64 art. 2 corp. et ad 1, ferner art. 3 corp. und art. 6 corp. klar dargelegt.

Jedoch tritt auch hinsichtlich des *bonum commune* hier noch eine wichtige Einschränkung ein, die der hl. Thomas in I. II. qu. 95 art. 3 erwähnt, da er sagt: „*Quod vero dicitur, lex debet esse necessaria, utilis, refertur ad hoc quod expediat salutem: ut necessitas referatur ad remotionem malorum, utilitas ad consecutionem bonorum.*“ Das *bonum commune* schließt nämlich eine doppelte Aufgabe des Staates in sich, die man gewöhnlich als „Schutz“ und „Hilfe“ zu bezeichnen pflegt, oder mit anderen Worten, es ist zu unterscheiden zwischen dem, was für das *bonum commune* notwendig ist und dem, was lediglich nützlich scheint. Nothwendig ist der Schutz gegen äußere und innere Feinde, d. i. die militärische Verteidigung nach außen und die Erhaltung der Rechtsordnung nach innen. Dies ist die primäre Aufgabe des Staates, und lediglich hierauf erstreckt sich sein Zwangsrecht und daher auch sein Strafrecht, welches somit, da ja die militärische Verteidigung hier nicht in Betracht kommt, ausschließlich auf das Gebiet der Rechtsordnung beschränkt ist.¹ — Nützlich sind alle jene Wohlfahrtseinrichtungen, mit welchen

¹ Diesbezüglich sagt Kardinal Zigliara in seiner *Summa philosophica*: „*Jura status tantum se extendunt, quantum se extendit aperta necessitas boni communis societatis.*“ — Der hl. Vater Leo XIII. lehrt in seiner Encyklika über die Arbeiterfrage (S. 50 u. 52): „Wenn der staatlichen Gesamtheit oder einzelnen Ständen ein Nachtheil droht, dem auf andere Weise nicht abgeholfen werden kann, so ist es Sache des Staates einzugreifen. . . . Nur soweit es zur Hebung des Übels und zur Entfernung der Gefahr unbedingt nothwendig erscheint, nicht aber weiter dürfen die staatlichen Maßnahmen in die Verhältnisse der Bürger eingreifen.“

der Staat seinen Mitgliedern geeigneteres Mittel zur leichteren Erreichung ihres Privatwohles darbietet, wie z. B. das Schulwesen, das Verkehrswesen u. s. w.; dies ist jedoch nur die sekundäre Aufgabe des Staates, und auf diesem Gebiete ist an und für sich, soweit es sich nicht um den Schutz der Rechtsordnung handelt, jeder Zwang und daher auch das Strafrecht ausgeschlossen.¹ — Es ist daher durchaus falsch, dafs der Staat, wie die moderne Strafrechtsdoktrin behauptet,² berechtigt sei, die formalstrafrechtliche Aktion auch dort anzuwenden, wo sie nicht mehr als ein notwendiges Postulat der Rechtsicherheit erscheint, sondern lediglich zur Erreichung irgend eines anderen Nützlichkeitszweckes, z. B. der Besserung, Erziehung u. s. w. oder vielleicht gar irgendwelcher parteipolitischer Vorteile dienen soll.

Aber auch innerhalb der Grenzen der Rechtsordnung tritt noch eine weitere sehr wichtige Beschränkung hinsichtlich des staatlichen Strafrechtes ein, welche sich ergibt aus dem wesentlichen Unterschiede, welcher zwischen dem *bonum commune* und dem *bonum privatum* besteht. Das *bonum commune* ist nicht etwa die Summe des Privatwohles der einzelnen Individuen, wie dies von den Vertretern des liberalen Ökonomismus behauptet wird, sondern enthält lediglich die Voraussetzungen und Bedingungen für die Privatwohlfahrt und ist von letzterer nicht quantitativ, sondern spezifisch verschieden. Diesbezüglich sagt der hl. Thomas: „*bonum civitatis et bonum singulare unius personae non differunt solum secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam. Alia est enim ratio boni communis et boni singularis, sicut alia est ratio totius et ratio partis. Et ideo Philosophus (Polit. I. 1) dicit, quod non bene dicunt, qui dicunt civitatem et domum et alia hujusmodi differre solum multitudine et paucitate, et non specie*“ (II. II. qu. 58 art. 7 ad 2). „*Bonum commune est finis singularum personarum in communitate existentium, sicut bonum totius finis est cujuslibet partium. Bonum autem unius personae singularis non est finis alterius*“ (II. II. qu. 58 art. 9 ad 3).

Hieraus folgt, dafs in der Verletzung eines Privatrechtes als solchen an sich nicht schon unbedingt auch eine Verletzung des *bonum commune* gelegen sein muß, und dafs daher das staatliche Strafrecht, welches sich ausschliesslich auf das *bonum commune* bezieht, in allen jenen Fällen, wo es sich einzig und allein

¹ P. v. Costa Rossetti, S. J., im philosophischen Jahrbuch (Gutberlet) II. 416.

² So z. B. u. a. Holtzendorff, Handbuch des Gefängniswesens 1888, I. S. 400.

um die Geltendmachung oder Behauptung eines der Privatrechts-sphäre angehörenden Rechtes handelt, eine Anwendung nicht finden darf, sondern nur dann, wenn eine Verletzung der Rechtsordnung selbst und somit des *bonum commune* vorliegt.

Eine solche Verletzung der Rechtsordnung ist nun allerdings meistens in jenen Fällen vorhanden, wo ein unbestrittenes Privatrecht vorsätzlich verletzt wird, weil eine solche Handlung meistens eine formelle Mißsachtung und Auflehnung gegen die Rechtsordnung in sich schließt; allein es ist hier immer wohl zu beachten, daß eben das formelle Element, welches die Ausübung des Strafrechtes rechtfertigt, einzig und allein in dem der Gesellschaft durch die Verletzung der Rechtsordnung als solcher zugefügten Schaden gelegen ist, nicht aber in der Verletzung des Privatrechtes, welche letztere lediglich die materielle Grundlage für die formelle Verletzung der Rechtsordnung bildet. Es wird daher das staatliche Strafrecht nicht nur bei bloßen Rechtskonflikten, d. h. bei der Kollision von sich widerstreitenden oder bestrittenen Privatrechten, sondern auch bei wirklichen Verletzungen unbestrittener Privatrechte dann ausgeschlossen sein, wenn die betreffende Handlung, sei es infolge der Geringfügigkeit des Schadens, sei es wegen der besonderen Beschaffenheit des Thäters, wie besonders bei Kindern und geistesschwachen Personen oder aus anderen Gründen nicht direkt und formell gegen die Rechtsordnung selbst gerichtet erscheint.

Hieraus ergibt sich, daß die durch kindlichen Mutwillen und Unfug angerichteten, meistens doch nur geringfügigen Beschädigungen an fremdem, sei es privatem oder öffentlichem, Eigentume wohl allerdings die betreffenden Kinder bzw. ihre Eltern zum vollen privatrechtlichen Schadenersatz verpflichten, aber unter keinen Umständen zur Anwendung des staatlichen Strafrechtes führen sollten, wie dies in der modernen Strafgesetzgebung geschieht, welche letztere sich überhaupt leider bereits vielfach in den Dienst des reinen Privatinteresses gestellt hat, wie dies insbesondere in manchen Jagd-, Forst- und Wassergesetzen und den entsprechenden strafgesetzlichen Bestimmungen der Fall ist, wo oft nicht nur, ohne daß irgendwelche Notwendigkeit von Seite des Gemeinwohles vorliegt, sondern sogar direkt gegen das *bonum commune* rein privatrechtliche und noch dazu meistens streitige Rechtsfragen in den Kreis der Strafjustiz gezogen werden.

Aber auch hinsichtlich der wirklichen und an sich strafwürdigen Verletzungen der Rechtsordnung tritt noch eine weitere Beschränkung des staatlichen Strafrechtes ein; denn die staat-

liche Strafe besteht in der Entziehung eines Rechtsgutes, somit in einer Schädigung des Bestraften; da nun aber, ganz abgesehen von den damit verbundenen die Gemeinschaft belastenden bedeutenden Kosten, eine solche Schädigung des einzelnen, wenn auch nicht direkt, so doch materiell und mittelbar in gewissem Maße auch auf die Gesamtheit zurückwirkt, deren Glied der Bestrafte ist, so soll eine staatliche Bestrafung nur dann eintreten, wenn das Interesse der Gesamtheit an der Bestrafung des einzelnen den durch diese Bestrafung dem einzelnen und indirekt der Gesamtheit selbst zugefügten Schaden übersteigt. Wenn sich nun auch allerdings dieses Interesse nicht ziffermäßig berechnen läßt, so ergibt sich daraus doch jedenfalls die strenge Pflicht für den Staat, bei Anwendung seines Strafrechtes vorsichtig und möglichst zurückhaltend zu sein, und dies umso mehr, als ja erfahrungsgemäß nichts mehr geeignet ist, die Grundlagen der Rechtsordnung zu erschüttern, das allgemeine Gefühl der Unsicherheit zu erzeugen und im breiten Volke die Scheu vor der Kriminalität und der staatlichen Strafe und damit auch die Rechtsbegriffe zu zerstören, als eine die Grenzen der Notwendigkeit überschreitende und infolge dieses ihres extensiven Excesses notwendigerweise intensiv schlaffe und wirkungslose Strafrechtspflege. Eine Strafgesetzgebung, welche wie die moderne nach dem Geständnisse des Prof. von Liszt die offene Tendenz hat, durch die praktische Gleichstellung der geringsten Fehlritte mit den schweren Verbrechen, durch die rücksichtslose Zusammensperrung des unschuldigen Kindes mit schamlosen und verkommenen Strolchen und Vagabunden den „Abs:and zwischen den honnêtes gens und den Verbrechen zu verringern und so die sociale Ausgleichung (!) herbeizuführen“, ist eine furchtbare Gefahr für die Gesellschaft.¹

Aus dem relativen und beschränkten Charakter der menschlichen Natur ergibt sich, daß auch der Staat als rein natürliche, menschliche Vereinigung relativ und beschränkt ist, und ihn zum Träger einer absoluten Strafgerechtigkeit machen zu wollen, ist nichts anderes als ein rationalistisch-pantheistischer Wahnsinn.

¹ P. Weifs (Apologie III. 618) sagt: „Es ist heute ein recht zweifelhafter Trost, sich für ein Heer von Polizisten und Gendarmen die Haut von den Knochen schinden lassen zu müssen, und dann die Erfahrung zu machen, daß diese teuren Vorsichtsmaßregeln die Unthaten ebensowenig verhindern, als die auf sie folgenden Strafeinquartierungen mit Standrecht und Belagerungszustand die Thäter entdecken; und daß unsere Präventivjustiz auf die Friedliebenden so hart drückt, indes die Strafjustiz mit einer falsch verstandenen Humanität selbst den Raubmörder nach einer bequemen Versorgung von ein paar Jahren wieder losläßt.“

„Lex naturalis,“ sagt der hl. Thomas in I. II. qu. 96 art. 2 ad 3, „est quaedam participatio legis aeternae in nobis, lex autem humana deficit a lege aeterna, . . . unde etiam lex humana non omnia potest prohibere, quae prohibet lex naturae;“ ferner „Multa diriguntur a lege divina quae dirigi non possunt lege humana; plura enim subduntur causae superiori quam inferiori. Unde hoc ipsum, quod lex humana non se intromittit de his, quae dirigere non potest, ex ordine legis aeternae provenit. Et sic Augustinus dicit: lex quae populo scribitur, recte multa permittit, quae per divinam providentiam vindicantur“ (I. II. qu. 93 art. 3 ad 3). „Lex humana non potest omnia, quae male fiunt, punire vel prohibere, quia dum auferre vellet omnia mala, sequeretur quod etiam multa bona tollerentur, et impediretur utilitas boni communis, quod est necessarium ad conservationem humanam“ (I. II. qu. 91 art. 4 corp.).

Nicht alles kann und darf daher der Staat strafen, was an sich strafbar ist, sondern nur diejenigen Handlungen, deren Bestrafung für das bonum commune, oder genauer gesagt, zur Aufrechterhaltung der Rechtsordnung notwendig ist.¹

¹ Als Beweis für die Wichtigkeit, welche der hl. Thomas diesem Grundsatz beilegte, wollen wir noch einige andere Stellen aus der Summa theologica hier anführen: „Lex ponitur ut quaedam regula vel mensura humanorum actuum. Mensura autem debet esse homogena mensurato. Unde oportet, quod etiam leges imponantur hominibus secundum eorum conditionem, quia, ut Isidorus dicit (Ety. V. 2), lex debet esse possibilis et secundum naturam et secundum consuetudinem patriae. Potestas autem operandi ex interiori habitu seu dispositione procedit; non enim idem est possibile ei qui non habet habitum virtutis et virtuoso, sicut etiam non est idem possibile puero et perfecto viro. Et propter hoc non ponitur eadem lex pueris, quae ponitur adultis; multa enim pueris permittuntur, quae in adultis lege puniuntur. Et similiter multa sunt permittenda hominibus non perfectis virtute, quae non essent toleranda in hominibus virtuosis. Lex autem humana ponitur multitudini hominum, in qua major pars est hominum non perfectorum virtute. Et ideo lege humana non prohibentur omnia vitia, a quibus virtuosi abstinere, sed solum graviora, a quibus possibile est, majorem partem multitudinis abstinere, et praecipue ea, quae sunt in nocuentum aliorum, sine quorum prohibitione societas humana conservari non posset, sicut prohibentur lege humana homicidia, furta et hujusmodi“ (I. II. qu. 96 art. 2 corp.). — „Lex humana non statim multitudini imperfectorum imponit ea, quae sunt jam virtuosorum, ut scilicet ab omnibus malis absterneant; alioquin imperfecti hujusmodi praecepta ferre non valentes in deteriora mala prorumpent, sicut dicitur: „Qui nimis emungit, elicit sanguinem“ (Prov. XXX, 33) et (Math. IX) „quod, si vinum novum i. e. praecepta perfectae vitae mittantur in utres veteres, i. e. in homines imperfectos, utres rumpuntur et vinum effunditur, i. e. praecepta contemuntur et homines ex contemptu ad pejora mala prorumpunt“ (I. II. qu. 96 art. 2 ad 2). — „Lex humana populo datur, in quo sunt multi a virtute deficientes, non

Leider ist aber der modernen Strafgesetzgebung auch diese Grenze ihrer Kompetenz gänzlich fremd; ja unsere Doktrinäre und Gesetzgeber pflegen eine solche wie immer geartete Einschränkung der staatlichen Strafgewalt mit Entrüstung zurückzuweisen und sehen vielmehr, indem sie sich selbst an die Stelle der von ihnen theoretisch oder doch wenigstens praktisch geleugneten göttlichen Gerechtigkeit setzen, die höchste Vollkommenheit der Strafgesetze gerade darin, sich auch auf die kleinsten Details und Bagatellitäten zu erstrecken und selbst die geringfügigsten ihnen unkorrekt erscheinenden Handlungen kriminell zu ahnden. Und da ist es schließlicly erklärlich, wenn man endlich zu solchen Karikaturen und Absurditäten gelangt, wie sie uns in der modernen liberalen Strafgesetzgebung entgegenreten. —

Welcher Zusammenhang mit der Aufrechthaltung der Rechtsordnung, welche Notwendigkeit staatlicher Strafe liegt vor, wenn man, wie es nach dem dem österreichischen Abgeordnetenhaus vorliegenden Strafgesetzentwurf vom Jahre 1889 nunmehr geschehen soll und in Deutschland und anderen Staaten seit mehr als drei Jahrzehnten täglich in tausenden von Fällen bereits geschieht, unmündige Kinder, die „unberechtigt Fische oder Krebse fangen“ oder Muscheln suchen, § 312 ö. E.,¹ § 370 Abs. 4 R. St. G.,² — einen Annoncenzettel „unbefugt abreißeln oder unlesbar machen“, § 413 Abs. 3 ö. E., — „öffentliche Anlagen, Tische oder Sitzbänke verunreinigen“ (!), § 414 ö. E., § 366 Abs. 10 R. St. G., — „zu St. Nikolaus oder Ostern, wie es in vielen Gegenden alter Brauch ist, maskiert erscheinen“ (!!!), § 499 ö. E., — oder gar die bei solchen Anlässen „herkömmlichen Geschenke einsammeln“, § 418 ö. E., — „mit Steinen oder anderen Dingen werfen“, § 478 ö. E., § 366 Abs. 7 R. St. G., — ohne polizeiliche Erlaubnis „in Flüssen, Bächen oder anderen Gewässern (!) baden“ oder gar *horribile dictu* „auf deren Eisdecke sich wagen“, § 488 ö. E., — „Genuß- oder Nahrungsmittel von unbedeutendem Werte oder in geringer Menge zum alsbaldigen,

autem datur solum virtuosus; et ideo lex humana non poterit prohibere, quidquid est contra virtutem, sed ei sufficit, ut probibeat ea, quae destruunt hominum convictum“ (II. II. qu. 77 art. 1 ad 1). — „*Leges humanae dimittunt aliqua peccata impunita propter conditiones hominum imperfactorum, in quibus multae utilitates impedirentur, si omnia peccata districte prohiberentur poenis adhibitis*“ (II. II. qu. 78 art. 1 ad 3). — „*Non possunt omnia vitia cobideri a lege humana*“ (II. II. qu. 69 art. 2 ad 1). — „*Nullus obligatur ad impossibile . . . et ideo praelati abstinere debent a multitudine praeceptorum*“ (II. II. qu. 105 art. 1 ad 3).

¹ ö. E. = österreichischer Strafgesetzentwurf von 1889.

² R. St. G. = Strafgesetzbuch für das deutsche Reich v. 15. Mai 1871.

unmittelbaren Gebrauche“ (!) entwenden“, also z. B. einen Apfel oder Pflaumen von einem Baume abreißen oder aufheben, § 491 ö. E., § 370 Abs. 5 R. St. G., — „auf fremden Grunde Vieh weiden lassen“, § 493 Abs. 1 ö. E. — „Zäune, Hecken, Gesträuche etc. beschädigen“, § 493 Abs. 2 ö. E., — „auf fremdem Grunde abgefallenes Holz, Reisig, Boden oder Aststreu, Futterlaub etc. sammeln“ oder gar „Getreideähren, Schoten abreißen“, § 493 Abs. 3 ö. E., — „Hegezeichen oder Strohwische u. dgl. beseitigen“ § 494 Abs. 1 ö. E., — „auf fremdem Grunde Moos, Beeren, Waldobst, Schwämme oder Ameiseneier (!) sammeln“ oder gar „aus einer Gerte oder Weide sich einen Stecken schneiden“, § 494 Abs. 2 ö. E., — mit einem Schubkarren spielen oder ihn „unbefugt gebrauchen (!) und abnützen“ oder beschädigen, § 496 ö. E., — „mit Zündhölzchen etc. unvorsichtig gebaren“, § 513 Abs. ö. E., — oder gar von einem vorüberfahrenden oder gerade dastehenden Wagen „ein Büschel Heu oder Klee abreißen, um das vorgespannte Pferd damit zu füttern“, § 490 ö. E. v. 1874, § 370 Abs. 6 R. St. G. —, „ungebührlicher Weise ruhestörenden Lärm erregen“, § 360 Abs. 11 R. St. G., „unbefugt über Gärten, Weinberge, Wiesen, bestellte oder eingefriedete Äcker oder auf einem durch Warnungszeichen geschlossenen Privatwege gehen“ (!!!), § 368 Abs. 9 R. St. G., — „die zur Erhaltung der Bequemlichkeit, Reinlichkeit und Ruhe (!) auf den öffentlichen Wegen, Straßsen, Plätzen . . . erlassenen Polizeiverordnungen übertreten“, § 366 Abs. 3 R. St. G., etc. etc. oder andere Allotria treiben, deshalb vor die Strafgerichte schleppt, mit Kriminalstrafen verfolgt und dem Gefängnisse preisgibt?

Ist es nicht überhaupt absurd, solche Dinge in ein Strafgesetz aufzunehmen und den Strafgerichten zuzuweisen? Alle diese und ähnliche Handlungen sind denn doch entweder zum größten Teile überhaupt rein privatrechtlicher Natur, oder könnten doch höchstens dann eine kriminelle Bedeutung haben, wenn sie von erwachsenen Personen begangen werden, bei 12- oder 13jährigen oder noch jüngeren Kindern aber erscheinen sie denn doch in einem ganz anderen Lichte. Worin liegt der Rechtsgrund dafür, daß man Kinder wegen solcher harmloser Streiche rücksichtslos zum Opfer von Verbrechen macht, die nur im Arreste straflos sind und hier geradezu unter obrigkeitlicher Patronage begangen werden dürfen? Man sagt, daß man mit Kanonen nicht auf Spatzen schießen solle, aber jener Vorgang ist noch unvergleichlich bornierter und roher.

Es bietet gewiß keine erfreulichen Aussichten für die

Zukunft, wenn wir in derlei Fällen, wo einige von väterlicher oder sonst berufener oder unberufener Hand erteilte gehörige, aber ebenso unschädliche wie nützliche Ohrfeigen oder sonstige „Hiebe“ oder „Hunger“ am Platze wären, heute allerorten sofort das Strafgesetz mit dem Polizeiwachmanne und dem Kerkermeister auftauchen sehen, und hier wohl bewahrheitet sich vor allem und am schrecklichsten das Wort Iherings: „Die Strafe in der Hand des Staates ist ein zweischneidiges Schwert; bei verkehrtem Gebrauche kehrt sie ihre Spitze gegen ihn selbst, schädigt mit dem Sträfling zugleich ihn selber.“¹

¹ Nach diesem Stande der Kriminal- und Polizeistrafgesetzgebung könnte man heute thatsächlich in den meisten modernen Staaten ohne Übertreibung von Gesetzes wegen alle 12jährigen Knaben (in Frankreich, Italien etc. auch noch viel jüngere Kinder), vom Fürstenkinde bis zu dem des ärmsten Arbeiters ohne weiters in die Gefängnisse sperren und dann in den Standesausweisen als „gerichtlich vorbestraft“ eintragen, womit dann allerdings die früher erwähnte „sociale Ausgleichung“ in recht zeitgemäßer Weise erreicht wäre; — denn es ist thatsächlich undenkbar, daß ein gesunder 12jährige Knabe, besonders im Laufe des Sommers, nicht wenigstens einer der oben gekennzeichneten neuen „Übertretungen“ sich schuldig machte. Er braucht ja nur in einer öffentlichen Anlage einmal den Rasenplatz zu betreten, oder eine „Bank zu verunreinigen“ oder bei einem Ausfluge sich auf einen falschen, verbotenen Privatweg zu verirren oder „Waldobst“ oder gar einen unreifen Apfel „zum alsbaldigen, unmittelbaren Gebrauche“ sich anzueignen, oder mit dem vielleicht eben zum Namenstage erhaltenen neuen Federmesser sich am Flußufer eine „Weidenrute“ oder gar einen Stecken aus dem Gestrüppe sich abzuschneiden oder in einer Pfütze oder „einem anderen Gewässer“ sich die Füße zu waschen u. s. w. — und er ist bereits rettungslos ein moderner „Angeklagter“, der alle kompetenten Sicherheitsbehörden und Strafgerichte seines Wohnortes und Heimatbezirkes in Bewegung setzt, und über den — selbst wenn alles glatt abgeht — ganze Aktenfascikel von Anzeigen, Vorladungen, Zustellungsausweisen, Hauptverhandlungsprotokollen, Urteilsausfertigungen, Urteilsverlegungsreferaten, Strafantrittsaufforderungen, Strafantritts- und Vollzugsrelationen, Verpflegungskostenausweise, Kosteneintreibungsbefehle und schließlich Auskunftstabellen mit diensthöfflichen Mitteilungen an die politischen Heimatbehörden zusammengeschrieben werden müssen, ganz abgesehen von den verschiedenen polizeilichen und gerichtlichen Verzeichnissen, Strafregistern und Indexen, in die der kleine Unheilstifter zum ewigen Gedächtnisse seiner Unthat noch eingetragen werden muß. Und das alles ist nicht etwa eine rhetorische Übertreibung, sondern die nüchterne Wirklichkeit, es ist die moderne Strafjustiz. In dieser Hinsicht erklärt Dr. Mittelstädt („gegen die Freiheitsstrafen“) auf Grund der Erfahrungen seines ausschließlichen in der Strafrechtspflege zugebrachten Lebens als hoher Gefängnisbeamter und zuletzt als Mitglied des höchsten Strafgerichtshofes Deutschlands: „Zahllos sind die Fälle (seit Einführung des neuen Reichsstrafgesetzes), in denen die Zuerkennung einer Kriminalstrafe an jugendliche Übelthäter geradezu sinnlos erfolgt.“

Die Folgen dieser Kriminalpolitik traten z. B. in Deutschland schon

IV.

Was endlich die dritte Beschränkung des Strafrechtes durch die Beschaffenheit der staatlichen Strafmittel anbelangt, so ist es

wenige Jahre nach Einführung des Reichsstrafgesetzes überaus auffallend zu Tage. Hierüber hat der gewifs nicht „unberufene“ preussische Justizminister Leonhardt schon am 3. Februar 1875 bei Beratung der Strafgesetznovelle im deutschen Reichstage sich wörtlich nachstehend geäußert: „Die Frage, ob das Strafgesetzbuch sich bewährt habe, kann nicht bejaht werden. Der Gesetzgeber hat es gewagt, Vorschriften zu geben, welche die Möglichkeit schweren Misbrauchs mit sich führen, ja mit sich führen müssen. Diese Möglichkeit ist zur Wirklichkeit geworden. Die Roheit ist gewachsen, physische und moralische Roheit; gesunken ist dagegen die Achtung vor der Auktorität des Staates und der öffentlichen Gewalt, gesunken ebenfalls der Sinn für öffentliche Ordnung und Rechtssitte.“ —

Noch deutlicher als Se. Excellenz sprach die Statistik. Die Zahl der nur allein in den dem preussischen Ministerium des Inneren unterstehenden Gefängnissen jährlich wegen Verbrechen oder Vergehen detinirten Personen stieg von 76 352 im Jahre 1873 auf 153 751 im Jahre 1881; die Gesamtzahl der im deutschen Reiche jährlich wegen Verbrechen oder Vergehen verurteilten Personen betrug im Jahre 1884 bereits 426 490 (!), darunter waren 31 342, also fast 14 % jugendliche Delinquenten unter 18 Jahren und über 10 000 noch unmündige Kinder unter 14 Jahren; die Zahl der nur in Preußen allein wegen Übertretungen von den Strafgerichten jährlich verurteilten Personen stieg von 593 938 im Jahre 1854 auf 858 813 im Jahre 1878 und hat derzeit bereits eine Million erreicht. Die Gesamtzahl der in ganz Deutschland jährlich zu diversen Gefängnisstrafen verfallenden Personen übersteigt bereits die Zahl von zwei Millionen, darunter circa 300 000 Kinder (!). In Bayern kommt auf je 20 Personen jährlich je eine, welche wegen Verbrechen, Vergehen oder Übertretungen gerichtlich verurteilt wird. Die Rückfallsziffer in Preußen stieg von 70 % im Jahre 1869 auf 80,40 % (!) im Jahre 1883, und bei näherer Untersuchung dieser Rückfallsziffern ergibt sich, wie Amtsrichter Dr. Medem nachgewiesen hat, dafs die Bestraften gerade unmittelbar nach ihrer Entlassung aus den Gefängnissen am tiefsten gesunken sind, und dafs die Gefahr des Rückfalles besonders bei jugendlichen Personen erst nach und nach sich verringert, bis die demoralisierenden Wirkungen der erlittenen Gefängnisstrafen durch irgendwelche Umstände teilweise paralytisch sind.

Die Zahl der wegen § 361 des deutschen Reichsstrafgesetzes, also wegen Landstreicherei, Bettelei etc. abgestraften Personen ist in Bayern von 39 420 im Jahre 1872 auf 111 005 im Jahre 1878 gestiegen. Dasselbe Verhältnis zeigt sich in ganz Deutschland, wo sich die Vagabundage und Wanderbettelei vom Jahre 1874 bis 1883, also in nicht ganz 10 Jahren, mehr als verdreifacht hat, und, wie von kompetentester Seite zugestanden wurde („Zeitschrift des kgl. Preussischen statistischen Bureaus“, 1885), „von einem örtlich und zeitlich begrenzten Übelstande nahezu zu einer fressenden Krankheit des gesamten Volkskörpers“ geworden ist, und das in einer Zeit, wo in Deutschland infolge der glücklichen Feldzüge ein verhältnismäfsig großer Wohlstand herrschte.

Dieselben Erscheinungen treten uns in fast allen modernen Staaten entgegen, worauf einzugehen jedoch hier der Platz fehlt.

allerdings richtig, wenn man die staatliche Strafe als „Rechtsgüterschutz durch Rechtsgüterverletzung“ definiert; allein nicht alle Rechtsgüter des Straffälligen stehen dem Staate bei Auswahl seiner Strafmittel zur Verfügung, wie die herrschende Strafrechtsdoktrin behauptet,¹ sondern nur jene Rechtsgüter, welche nicht in einem principiellen Zusammenhange mit der Rechtsordnung selbst stehen, d. h. nur die sittlich indifferenten Rechtsgüter. Denn die gewaltsame Schändung, die Entziehung sittlicher Rechtsgüter, war zwar im Geiste des heidnischen Kaisertumes bei jungen, noch sittenreinen Personen jeden Geschlechtes kein unbeliebtes Strafmittel, ja bei Jungfrauen gesetzlich sogar ausdrücklich und ausnahmslos vorgeschrieben, ist aber mit den Grundlagen, auf denen christliche Kulturstaaten beruhen, gewifs nicht vereinbar, wenn sie auch in der Praxis im modernen Gefängniswesen an der Tagesordnung ist.

Dafs aber die Entziehung der sittlichen Integrität, sei es in körperlicher oder moralischer Beziehung, nicht als Strafmittel angewendet werden darf, ergibt sich klar aus den besprochenen Principien sowohl des Naturrechtes wie des *bonum commune*. Denn unzüchtige Handlungen sind intrinsece und absolute schlecht und gegen das Naturgesetz, der Staat aber hat unter keiner Bedingung das Recht, ein negatives Naturgesetz zu verletzen; andererseits aber sind solche unsittliche Handlungen auch direkt gegen das Gemeinwohl gerichtet und gefährden dasselbe im höchsten Grade.

Es erscheinen aber nicht nur direkt unsittliche Strafmittel ausgeschlossen, sondern auch solche, welche zwar, wie die Freiheitsstrafen an sich und abstrakt genommen, sittlich indifferent sind, aber in der Praxis unter bestimmten Verhältnissen (z. B. Gemeinschaftshaft) und in Anwendung auf gewisse Kategorieen von Personen (z. B. Kinder etc.) einen unmoralischen Charakter annehmen, und soweit dies der Fall ist. Es ist daher falsch, dafs der Staat, wie die alten und modernen Besserungstheoretiker sagen, lediglich die Pflicht habe, den von ihm angewendeten praktisch unsittlichen Strafmitteln „nach Möglichkeit“ oder „soweit es die Räumlichkeiten gestatten“, wie es in neueren Strafgesetzen und Vollzugsentwürfen heifst, ihren unsittlichen Einfluss zu benehmen, sondern der Staat ist von vornherein nicht berechtigt, solche gefährliche, unsittliche Strafmittel überhaupt anzuwenden. Der grofse praktische Unterschied zwischen diesen

¹ So z. B. Prof. Sontag in Liszts Zeitschrift I, 500; Binding, Handbuch des Strafrechtes S. 483; Janka, Lehrbuch des Strafrechtes S. 172 u. a. m.

beiden Sätzen liegt auf der Hand, da ja eine bloße Pflicht, wenn ihre Erfüllung, wie im vorliegenden Falle, praktisch unmöglich ist, bekanntlich überhaupt keine bindende Kraft besitzt, worauf sich die modernen Regierungen auf dem Gebiete des Gefängniswesens auch thatsächlich stützen.

Aus dem Gesagten ergibt sich zur Genüge, daß es somit dem Staate unter keiner Bedingung gestattet ist, Kinder wegen kleiner Fehltritte ohne weiteres, wenn auch nur auf ganz kurze Zeit, in seine Arreste zu sperren, wenn, wie es erfahrungsgemäß daselbst allgemein und ausnahmslos der Fall ist, die Kinder hierdurch den größten sittlichen Gefahren ausgesetzt werden. Denn es ist nach den theologischen Grundsätzen zwar allerdings erlaubt, eine an sich indifferente Thatsache zu setzen, aus welcher unmittelbar ein doppelter Effekt, nämlich außer dem intendierten guten Effekt auch noch ein schlechter erfolgt, aber nur dann, wenn eine proportioniert wichtige Ursache dafür vorhanden ist, den schlechten Effekt wegen des guten zuzulassen.¹ Im vorliegenden Falle aber ist es doch klar, daß der durch die Einsperrung eines Kindes in ein öffentliches Arrestlokal herbeigeführte Erfolg, welcher regelmäÙig darin besteht, daß das Kind für sein ganzes Leben moralisch und oft auch körperlich zu Grunde gerichtet und dem Verbrechen zugeführt wird, zu dem beabsichtigten erlaubten Zwecke der Bestrafung wegen eines kleinen Fehltrittes in gar keinem Verhältnisse steht.²

¹ Vgl. P. Clemens Marc, C. S. S. R., *Institutiones morales Alphon-sianae*, II. 200: „Licet ponere causam honestam, saltem indifferentem, ex qua immediate sequitur duplex effectus, alter bonus, alter malus, dummodo bonus tantum ab agente intentatur et adsit causa proportionate gravis permittendi effectum malum.“

Selbst Cicero beschämt unsere Gesetzgeber, da er sagt: „impedire enim bonam rem melius quam concedi malae“ (de leg. III. 18).

² Recht merkwürdig erscheinen von diesem Gesichtspunkte aus gewisse Regierungserlasse, so z. B. der kgl. Regierung zu Königsberg vom 17. Febr. 1872, Frankfurt a. O. vom 28. Oktbr. 1871, Trier vom 14. Oktbr. 1871, welche wörtlich gleichlautend die Milde des Reichsstrafgesetzes preisen, indem sie sagen: „Nach § 55 des deutschen Strafgesetzbuches können Kinder unter 12 Jahren nicht strafrechtlich verfolgt werden. Indem das Gesetz somit die zarte Jugend vor demoralisierenden Gefängnisstrafen und deren entsittlichendem Einflusse bewahren will, ist von seiten der Gesetzgebung durch diese Bestimmung gegen die Jugend ein nicht zu unterschätzendes Wohlwollen (!) dokumentiert worden. . . .“ Da drängt sich denn doch die Frage auf: Mit welchem Rechte werden denn die Kinder vom zwölften Jahre aufwärts solchen „demoralisierenden Gefängnisstrafen und deren entsittlichendem Einflusse“ preisgegeben?

Aber auch abgesehen von der sittlichen Qualität der modernen Arrest- und Gefängniswirtschaft ist die staatliche Strafe im allgemeinen für Kinder überhaupt nicht geeignet.

Denn eines der wichtigsten Erfordernisse einer gerechten Strafjustiz ist das, daß die Strafe der Beschaffenheit des zu Bestrafenden und der Gröfse seines Vergehens angemessen sei, wie dies der hl. Thomas mehrfach betont, so z. B. in der bereits erwähnten Stelle in I. II. qu. 95 art. 3: „Quod autem subditur lex debet esse justa, possibilis, secundum naturam, loco temporique conveniens, reducitur ad hoc, quod conveniat disciplinae; debet enim esse disciplina conveniens unicuique secundum suam possibilitatem, observata etiam possibilitate naturae. Non enim eadem sunt imponenda pueris, quae imponuntur viris perfectis“, ferner I. II. qu. 95 art. 2 corp.: „Non ponitur eadem lex pueris, quae ponitur adultis; multa enim pueris permittuntur, quae in adultis lege puniuntur.“ —

Dem kindlichen Alter entsprechen Strafen, die 1. lebhaft empfunden werden, 2. der Öffentlichkeit verborgen bleiben, und 3. leicht und rasch zu vollziehen sind.

Die staatliche Strafe aber hat nicht nur keines dieser Erfordernisse, sondern ist vielmehr in jeder Beziehung geradezu entgegengesetzt geartet; denn das müßige und weichliche Herumsitzen, Liegen und Wälzen auf den Strohsäcken der Gefängnisstrafe wirkt keineswegs lebhaft; die staatliche Strafrechtspflege ist ferner stets eine öffentliche im höchsten Grade,¹ und endlich eine mehr oder minder schwerfällige und mit umständlichen Förmlichkeiten verbundene, — und sie muß dies aus Gründen der persönlichen Rechtssicherheit sein.²

¹ Und sie würde dies auch dann bleiben, wenn man, wie es manchenorts beantragt wird, bei allen Verhandlungen gegen Kinder die sogen. „Öffentlichkeit“ ausschließen würde, welche Bestimmung übrigens als ein unerhörtes privilegium odiosum im Interesse der angeklagten Kinder entschieden zu verwerfen ist.

² Als recht bezeichnend mögen noch einige Worte aus der Cirkularverfügung der kgl. preussischen Regierung zu Potsdam vom 17. Juli 1867 hier Platz finden: „Es werden bei uns fortgesetzt von den Herren Kreis- und Lokalschulinspektoren Klagen über die häufig vorkommenden Bestrafungen schulpflichtiger Kinder mit Gefängnishaft wegen Holzdiebstahl etc. geführt, wobei in der Regel hervorgehoben wird, daß den betreffenden Kindern meist das Bewußtsein von der Strafbarkeit ihrer Handlung völlig abgehe, daß der Aufenthalt im Gefängnis auf die Kinder entsittlichend und abstumpfend wirke und daß sie durch denselben nur zu ihrem Nachteil dem Unterrichte entzogen werden. Wir sind diesen an sich gegründeten Klagen gegenüber jedoch nicht in der Lage,

DIE GRUNDPRINCIPIEN DES HL. THOMAS VON AQUIN UND DER MODERNE SOCIALISMUS.

Von Dr. C. M. SCHNEIDER.

(Fortsetzung von Bd. X. S. 337.)

VIII.

Die Kirche und die Freiheit.

In dem Werke „Le Vatican, les Papes et la Civilisation — Le Gouvernement Central de l'Eglise“ stellt Georg Goyau mit folgenden Worten das Papsttum als einziges und notwendiges Heilmittel der socialen Anarchie im Bereiche des Gedankens, der sittlichen Ordnung und der staatlich-bürgerlichen Gesellschaft gegenüber: „Diese Anarchie“, schreibt er, „kann nur dann mit endgültigem Erfolge bekämpft werden, wenn ihre Quelle verstopft wird. Diese aber ist der sich als absolut betrachtende Individualismus oder der menschliche Egoismus. Gern sieht sich der einzelne Mensch als Souverän an, und dieser Irrtum in der Abschätzung seiner Macht verleitet ihn zur Unkenntnis seiner

auf eine Änderung der Gesetze oder der Rechtsprechung hinzuwirken. . . .“
Treffend hat einer der berühmtesten und erfahrensten Kriminalisten, Gefängnisdirektor Streng, in seinen „Studien über die Entwicklung etc. des Strafvollzuges“, 1886, diese Zustände gekennzeichnet, da er sagt: „Schulkinder, die das Gefängnis aus Erfahrung kennen, sind nicht nur eine Verlegenheit für den Lehrer, sondern auch eine Gefahr für die Schule. . . . Die staatliche Freiheitsstrafe bleibt bei Kindern nicht nur unwirksam, sondern wirkt direkt schädlich und vernichtet in dem vorzeitig Bestraften die Furcht der bürgerlichen Strafen. Die ungeschlachte Hand der Staatsmaschine paßt nicht auf das zarte Haupt eines leicht verdorbenen und in seiner ganzen Existenz leicht vernichteten unreifen Kindes. In diesen Fällen, wo geeignete Strafmittel für den Staat nicht vorhanden sind, ist ein um jeden Preis ausgeübtes staatliches Strafrecht unmittelbar gegen das Interesse der Rechtsordnung gerichtet. . . . Man wird Ungezogenheiten und Auswüchse des kindlichen Alters, wenn dieselben auch dem einen oder anderen lästig fallen oder ihn selbst in seinen Rechtsgütern empfindlich verletzen, wofür ihm ja eventuell der Civilrechtsweg offen steht, nicht gleich in den Bereich einer peinlichen Strafjustiz ziehen dürfen, ohne dem Gemeinwohle selbst außerordentliche und unverhältnismäßig bössartige Nachteile zuzufügen. . . . Kinder im schulpflichtigen Alter verlassen das Gefängnis stets sittlich vernichtet, körperlich geschwächt und in ihrer Ausbildung für das bürgerliche Leben erheblich gehindert und kehren meist nach kurzer Frist in das Gefängnis zurück. . . .“

Pflicht. Der Denker, der da mit der Aufgabe betraut ist, die Menschen zu unterrichten, neigt dazu hin, sich für den höchsten Schiedsrichter über die Wahrheit zu halten, und liebt es, bei seinem Forschen die Wahrheit zu schaffen, anstatt sie in sich aufzunehmen, wie sie, unabhängig von ihm, aufsen besteht. Der Fürst, dessen Aufgabe es ist, die Menschen zu regieren, meint gern, er habe zu entscheiden, was Gerechtigkeit sei, und zieht es vor, das Gerechte zu schaffen, als daß er sich dem, was gerecht ist, anpaßt. Der Eigentümer, der da für die Nahrung anderer Menschen zu sorgen hat, will nichts davon wissen, daß ihm irgend eine Verpflichtung obliegt, so viel Lohn zu geben, wie für die Nahrung notwendig ist, und erblickt in dem Grund und Boden, den er besitzt, einen Gegenstand persönlicher Genugthuung, während doch dieser selbe Grund und Boden von Gott her die Bestimmung hat, für alle vorzusorgen.

„Lasset diese verschiedenen Arten von Absolutismus gewähren, mag ein jeder diejenige Art sich aneignen, die ihm paßt; — und bald wird unter diesen Prätendenten auf die unbeschränkte Herrschaft der Streit losbrechen. Das ist die Quelle, aus der die Anarchie sich ergießt. Der Absolutismus der Vernunft im einzelnen Menschen erzeugt das Chaos der Lehren und Ansichten, beraubt die Gesellschaft der festen Richtschnur und fesselt die Vernunft selber durch eine gewisse Art von Übersättigung. Der 2. Absolutismus oder der des Willens zerstört das Gefühl des gesellschaftlichen Bandes, das alle Menschen kraft der Natur umschlingt, verwischt die Erinnerung an die Hochachtung, welche wir den Mitmenschen schulden, fälscht den Begriff der Freiheit, unterdrückt den der Autorität, setzt die Willkür an die Stelle des Gesetzes und verhüllt den menschlichen Blicken die innere Natur der Gerechtigkeit, die über alles erhaben ist. Der 3. endlich oder der des Eigentums verfolgt das Streben, zu Gunsten von wenigen Bevorrechteten die großartige Freigebigkeit des göttlichen Ratschlusses zu nichte zu machen, nach welchem die Erde im richtigen Verhältnisse zu den Lebensbedürfnissen aller Menschen steht. Dieser Absolutismus treibt die dem Elende Preisgegebenen zum wirksamen Widerstande gegen die Rechtmäßigkeit des Eigentums, eben weil die Genießenden dessen Zweck und somit seine Existenzberechtigung mißkannt haben.

„Tief im Innern einer jeden dieser drei Souveränitäten ist ein Todeskeim verborgen, der bald langsam und unmerkbar sproßt, bald reifend schnell seine verderblichen Früchte ans Tageslicht fördert, der aber niemals verschwindet. . . . Dies ist

der menschliche Absolutismus, dessen Ausgangspunkt die maßlose Überhebung des einzelnen als Individuum ist, der in den Ruin der gesellschaftlichen Ordnung mündet, dessen gesamtes Vorgehen als eine Beleidigung Gottes betrachtet werden muß.

„Das Heilmittel gegen solchen Absolutismus kann nur die ständige Verkörperung des göttlichen Absolutismus sein. Einzig so kann es gehindert werden, daß die menschliche Gesellschaft der Spielball und das Opfer der erwähnten souveränen Ansprüche wird, welche vom Individuum erhoben und als sein Recht bezeichnet werden. Und diese Verkörperung gerade war und ist in der Geschichte das Papsttum.“

Goyau stellt mit diesen Worten die beiden Mächte scharf und klar einander gegenüber, welche in der Gegenwart, im Bereiche der socialen Ordnung, unter sich ringen: die Kirche und den Liberalismus, dessen Ausläufer im praktischen Leben der Socialismus und Anarchismus sind. Unbeschränktes Recht auf Freiheit für das Individuum ist die Devise des Liberalismus. Letzteres ist frei von allen Gesetzen, die für das Denken eine Richtschnur bilden sollen. Weil das Individuum so oder so urteilt, darum ist der Gegenstand des Urteils wahr; nicht ist die Wahrheit die Regel für das Urteil. Weil das Individuum so oder so will, deshalb ist das Gewollte gerecht. Das Wollen ist frei von jeder Schranke der Gerechtigkeit; vielmehr ist es die Quelle davon, daß etwas gerecht ist. Es gibt kein Maß im Erwerben. Frei ist der einzelne von allen Schranken im Vermehren des Besizes. Nach nichts als nach den eigenen Kräften hat er zu sehen. Dies ist die Quintessenz der sogen. „Menschenrechte“. Die Kirche, mit dem Papsttum an der Spitze, steht einer solchen Freiheit des Individuums schroff gegenüber. Nach ihr gibt es eine Wahrheit, welche wegen ihrer ungemessenen Fülle bestimmt ist, „jede Vernunft gefangen zu nehmen“, der sich nämlich jede Vernunft zu unterwerfen hat. Sie kennt eine unveränderliche Gerechtigkeit, die den Willen, wenn er ihr folgt, zu einem gerechten macht und nicht vom Willen beeinflusst oder irgendwie bestimmt wird. Gemäß dieser Wahrheit und Gerechtigkeit besteht eine Macht, der alles gehört und von der es herrührt, daß auch andern Wesen etwas als eigen zugehört.

Verschwindet sonach vor der Kirche die wahre Freiheit des Individuums? Dies kann schon deshalb nicht sein, weil, auch gemäß der Kirche, an der Spitze des Ganzen ein Einzelwesen, in diesem Sinne also ein Individuum, steht. Der Unterschied zwischen der Kirche und dem Socialismus, als dem ausgewachsenen Liberalismus, ist der, daß der letztere unbeschränkte

Freiheit einem von allen Seiten her beschränkten Wesen zuteilt, während die Kirche von jenem Einzelwesen unbeschränkte Freiheit aussagt, welches in seinem Innersten unendliche Vollkommenheit, die Freiheit selber ist und dementsprechend auch andere Wesen an seiner Freiheit, sei es dem bloßen Vermögen sei es dem Akte nach, teilnehmen lassen kann. Wir setzen dies jetzt weiter auseinander und prüfen die drei Beziehungen der Kirche: zur Vernunft, zum Willen, zur Herrschaft des Menschen über die Aufsendinge.

1. Die Beziehungen der Kirche zur Vernunft.

Vielleicht in keinem Punkte suchen die Theologen der neueren Zeit so wenig Stütze im Thomas wie bei der Lehre von der Kirche. Für gewöhnlich geht man über den Aquinaten leicht hinweg mit dem Bemerkten, zu seiner Zeit sei die Lehre von der Kirche noch nicht ausgebildet gewesen. Das ist allerdings leichter gesagt wie begründet. Es bestände ein Grund, wenn noch keine Häresie, bis ins 12. und 13. Jahrhundert hinein, die Existenzbedingungen der Kirche geleugnet hätte. Dies war aber schon in den ersten Jahrhunderten des Christentums geschehen und hatte sich später wiederholt. Noch im 13. Jahrhunderte selber, in dem des hl. Thomas, griffen die Waldenser und Albigenser die sichtbare Grundlage aller übernatürlichen Heilmittel, die Berechtigung des Daseins einer Kirche Christi überhaupt, an.

Gewifs hat Thomas von der Kirche gehandelt. Aber er hat, ebensowenig wie Gregor d. Gr., Augustin und die übrigen Väter, einen gesonderten Traktat über die Kirche, in der Weise der neuzeitlichen Autoren, geschrieben. Er behandelt das Wesentliche der Lehre von der Kirche im engsten Zusammenhange mit den geoffenbarten Grundwahrheiten und bewahrt diese Lehre dadurch vor Verflachung. Die Kirche ist ihm, nach der Rede-weise des Apostel Paulus, „der Leib, das Fleisch Christi“ (Eph. 5), d. h. der Körper, gleichsam der sichtbare Ausdruck, der Wahrheit, der Liebe, der Kraft des menschengewordenen Gottes, der sich ja selbst „die Wahrheit, das Leben, den Weg“ genannt hat. Da quillen alle Vorzüge und Rechte der Kirche, sowie ihre einzig dastehende Organisation, wie von selbst hervor und nehmen Geist und Herz gefangen. Die Kirche wird da dem einzelnen als einem Gliede im Ganzen gerade so nahe gerückt wie Christus selber, dessen Macht und Licht sie offenbar macht. Vor allem tritt, in dieser Weise betrachtet, die Kirche vor uns als erstes und unmittelbares Princip der socialen Ordnung.

Welche Stelle im Reiche der Offenbarung gerade der Kirche wesentlich gebührt, bestimmt der Aquinate in den Artikeln über das Gesetz des Neuen Bundes, am Ende der 1. Abteilung des II. Teiles, im innigsten Anschlusse an die Gnade (qu. 106, art. 1; Übers. Bd. VI, S. 477). Wie wir in der vorhergehenden Abhandlung betont haben, ist nach Thomas das Gesetz des N. B. die Gnade selber. Dann fügt er hinzu: „Jedoch schließt das Gesetz des N. B. manches ein, was vorbereitet zur Gnade des hl. Geistes und zu dem, was zum Gebrauche dieser Gnade gehört, was also in diesem Gesetze erst an zweiter Stelle kommt. Und darüber müssen die Gläubigen in Wort und Schrift unterrichtet werden, sowohl wie weit es auf das zu Glaubende ankommt, als auch auf das zu Thuende. An erster Stelle also ist das Gesetz des N. B. eingepreßt den Herzen; an zweiter Stelle ist es aufgeschrieben. . . . Das Evangelium enthält nur das, was vorbereitet zur Gnade oder was den Gebrauch derselben regelt. Im ersten Sinne, als vorbereitend die Vernunft zum Glauben, durch den die Gnade des hl. Geistes gegeben wird, steht im Evangelium das, was zur Offenbarung der Gottheit oder der Menschheit Christi gehört. Als vorbereitend aber die Hinneigung des Willens steht das darin, was zur Verachtung der Welt gehört, wodurch nämlich der Mensch geeignet wird für die Gnade des hl. Geistes. Denn die Welt, soweit sie geliebt wird, kann nicht fassen (Joh. 14) den hl. Geist. Der Gebrauch ferner der Gnade des hl. Geistes besteht in den Werken der Tugenden, wozu in vielfacher Weise die Menschen ermahnt werden durch die hl. Schrift des N. Testaments.“

Setzen wir an die Stelle dessen, was Thomas hier als „Evangelium“ bezeichnet, die Kirche, so haben wir vollständig das innere Wesen der Kirche und ihre Aufgabe vor uns. Sie ist ja der N. Bund, insoweit er sichtbar unter uns erschienen: „die Säule und die Grundfeste der Wahrheit“, wie Paulus sagt (I. Tim. 3, 15). Ihr ist das Evangelium Christi anvertraut, daß sie es unverrückt verkünde und durch ihre Vorschriften sowie durch ihre ganze Organisation zur Beobachtung desselben anleite. In Schrift und Wort lebt das Evangelium in ihr weiter durch die Jahrhunderte hindurch und, von ihm getragen und vorbereitet, die Gnade Christi. Das Evangelium ist für alle Menschen ohne Ausnahme das gleiche, nämliche; es umfaßt das Menschengeschlecht, welches Christus erlöst hat, als ein Ganzes. Die Gnade aber führt jeden einzelnen Menschen einen besondern Weg, nach dem Worte des Psalmes (4): „In einzig dastehender“, von den übrigen absonderter, „Weise bin ich, während ich

vorüberwandle“, Singulariter sum ego, donec transeam. Ähnlich ist die Kirche mit der Wahrheit, welche sie lehrt, die eine selbe für das Ganze des Menschengeschlechts und kann es keine zweite, mit Recht bestehende neben ihr geben. Aber sie schließt den einzelnen Menschen nicht in sich ab, sondern durch ihre Wahrheit macht sie ihn von allen Banden frei, daß jeder für die Gnade offen sei und infolge derselben den besondern Weg wandle, welchen der unendlich erbarmungsvolle Ratschluß Gottes für ihn bestimmt und vorgesehen hat.

Die von der Kirche verkündete Wahrheit kann deshalb niemals für die Vernunft eine Schranke bilden. Sie kann nie störend sein für andere Wahrheiten. Wohl aber ist sie, und zwar zumal für den Bestand der menschlichen Gesellschaft, die Hüterin aller andern, auf beschränkte Verhältnisse sich beziehenden, Wahrheiten: der Probestein, ob in diesen letzteren der Inhalt nicht mit Irrtum vermengt ist. Erscheint die Lehre des Evangeliums, wie solche von der Kirche ausgeht, für den forschenden Geist als eine Störung, so ist entweder dieser auf falschem Wege und muß seine Schlüsse noch einmal, rückwärtsschauend, prüfen, ob alle stichhaltig sind, oder die kirchliche Wahrheit ist nicht recht aufgefaßt und vorgelegt. Letztere ist wesentlich, wie Thomas überaus scharf sagt, eine „Vorbereitung“, dispositio. Sie ist nichts Abschließendes, den ganzen Geist Füllendes. Vor ihr steht der forschende Blick wie das Auge vor dem unermesslichen Meere. Die Vernunft selber sagt: Hier hört mein Vermögen zu begreifen auf, aber nicht wegen des vorliegenden Dunkels, sondern wegen unermesslicher Lichtfülle; und dabei findet sich die Vernunft getröstet wie bei keiner andern Kenntnis, geradeso wie das Auge sich nicht sättigen kann beim Anblicke des Meeres, so grenzenlos reich erscheint da seine Nahrung. Die menschliche Vernunft steht thatsächlich vor dem Punkte, wo das wahre Geheimnis beginnt, die unendliche Lichtfülle nämlich, wenn sie selber voll Freude urteilt: Der Ocean des Lichtes, der hier entgegenströmt, ist die reinste Wahrheit, für meine Kräfte aber gegenwärtig zu schrankenlos. Nach oben hin zeigt der Finger des Geheimnisses auf das Unendliche, für irdische Augen Unfaßbare, heller als das Sonnenlicht Leuchtende. Nach unten hin gibt es keine Wahrheit, die nicht vom Geheimnisse Licht empfinde und in ihm gleichsam ihr „Heim“, ihre unwandelbare Ruhe erblickte.

Es ist ein Irrtum, in den Glaubenssätzen nichts als allgemeine Wahrheiten zu sehen, deren nähere Bestimmung und besseres Verständnis im Laufe der Zeiten durch die Forschung

der Vernunft sich ergibt: ein Irrtum, den Pius IX. im Breve an den Erzbischof von München-Freising vom 21. Dez. 1863 und sonst verurteilt hat. Nicht ist es an der menschlichen Vernunft, den Offenbarungsinhalt zu „modifizieren“. Dieser geht vielmehr vom Dreieinigen, zugleich mit dem bestimmtesten Verständnisse, aus und zwar ist letzteres um so bestimmter, je näher die Vernunft den Organen steht, denen die Offenbarung geworden: Christo nämlich und den Aposteln. Die Vernunft hat das geoffenbarte Verständnis anzunehmen, aber nicht zu „modifizieren“. Sie hat dasselbe, fertig wie es da vorliegt, anzuwenden, aber nicht Licht hineinzutragen. Das Licht kommt in höchster Vollendung von oben, eben vom Geheimnisse.

Damit tritt die Kirche auf das schärfste dem subjektiven Liberalismus unsrer Tage gegenüber, jenem Irrlicht, welches so viele Formen annimmt, als es Köpfe gibt, und das den Völkern die einzig feste Richtschnur fernhält, an die ihr Wohl geknüpft ist. Der schrankenlose Subjektivismus ist das Verderben der menschlichen Gesellschaft und hat sich seit drei Jahrhunderten in immer weitere Kreise verbreitet. Man meint, jeder Mensch habe ein Recht, über die Principien der Religion zu Gericht zu sitzen; er könne dieselben verstehen, wie er wolle; es komme im besten Falle darauf an, die Worte der Glaubensgrundsätze festzuhalten, im übrigen könne man einen beliebigen Sinn unterlegen. Es ist klar, daß bei einer solchen Richtschnur für das menschliche Handeln alles ins Wanken kommen muß. Jeder ist sein eigener Meister. Er kann heute so denken und morgen anders. Für das Ganze der menschlichen Gesellschaft besteht dann kein Lichtstrahl mehr, der allen zweifellos die Richtung weist, in der sie wandeln müssen. Kein Gesetz ist da mehr möglich, welches aus sich heraus Unterwürfigkeit verlangt und zwar aus dem Grunde, weil es das Beste aller und jedes einzelnen in sich enthält und demnach ebenso bindet, wie der Zweck zum Ergreifen der rechten Mittel verpflichtet.

Sonderbarerweise aber ist mit diesem liberalen Subjektivismus, gerade in unsrer Zeit vielleicht offener als je, der Zug zum Ganzen verbunden. Die Socialdemokratie und der Anarchismus schreiben die ungebundenste Freiheit des einzelnen im Meinen und Glauben auf ihre Fahne. Zugleich aber sollen die Ergebnisse der „Wissenschaft“, die doch in jedem sich anders abspiegelt, für alle bindend sein, und sie streben nach der Zusammenfassung aller Menschen in einem Ganzen, wie solches Staatsmänner vergangener Jahrhunderte kaum geträumt haben, die sich nur mit Ausführbarem beschäftigten. Woher dieser

Widerspruch? Auf der einen Seite schrankenloser Subjektivismus und auf der andern Seite ebenso schrankenloses Aufgehen des einzelnen im ganzen!! Die Natur im Menschen kann nicht getötet werden. Sie ist eine und dieselbe in allen, und somit können alle Menschen auch nur einen und denselben Zweck haben, dem alles Denken und Handeln dienen muß. Mag man noch so sehr auf die unbedingte Selbständigkeit des einzelnen pochen und eine Freiheit erfinden, die nur Chimäre sein kann; die Natur macht sich Platz mit ihrer Stimme und, eben weil auf der einen Seite gewaltsam niedergedrückt, kommt sie auf der andern Seite zum entgegengesetzten Extrem. Fühlen kann wohl der moderne Subjektivismus den Widerspruch; aber versöhnen kann er nicht. Er legt die Wunde offen, aber es fehlt ihm die Kraft zu heilen.

Diese wohnt einzig der Wahrheit inne, wie sie von der Kirche, als Vorbereitung zum Besitze der höchsten unendlichen Wahrheit, verkündet wird. Die Kirche allein unter allen Gesellschaften beansprucht, eine Wahrheit als Richtschnur des menschlichen Handelns und des gesellschaftlichen Zusammenlebens zu bieten, welche völlig, bis ins einzelste hinein, objektiv gegeben ist. Wir können darauf nicht genug Gewicht legen. In der Kirche allein tritt beim Vorlegen der Wahrheit alles Subjektive im einzelnen Menschen zurück. Nur was von oben kommt, wird vorgelegt und zwar auch nicht durch menschliche Kraft, sondern wiederum durch höhere Kraft, als die Natur in sich schließt. Es entspricht dies vollständig dem Zwecke, welcher der menschlichen Natur vorgezeichnet erscheint. Dieser Zweck ist völlig objektiv, unabhängig vom einzelnen Willen und Meinen, von vornherein gegeben. Der Mensch hat von Natur einen Zweck, der die natürlichen Kräfte übersteigt und dem deshalb alle natürlichen Kräfte dienen müssen. Also muß auch von vornherein die Richtschnur der Wahrheit gegeben sein, welche den Weg zum Besitze dieses Zweckes zeigt. Ebenso aber wie der Zweck selber von den natürlichen Kräften nicht gefordert werden kann, sondern einzig aus der Güte Gottes, gleich wie die menschliche Natur, stammt, schließt keine natürliche Kraft es in sich, daß sie der geoffenbarten Wahrheit eine nähere Bestimmung oder „Modifikation“ geben und so in deren Kenntnis eintreten könnte. Einzig vom Dreieinigen und seiner nach freiem Rat-schlusse bethätigten Liebe kommt die vollendete Wahrheit, die da Glanz in die Natur ausstrahlen, nie aber Glanz von unten her empfangen kann.

Wir sehen deshalb in der sichtbaren Kirche Gottes einen durchgreifenden Gegensatz zur subjektiven Einseitigkeit des

modernen Wissens, einen Gegensatz, der die Fruchtbarkeit der von der Kirche vorgelegten Offenbarungswahrheiten erklärt. Weder der Papst hält seine persönliche Meinung für die maßgebende, noch die Gelehrten die ihrige. Jeder fragt: Was ist immer gelehrt worden? Wie haben die Väter dies erklärt? Welche Bestimmungen haben die Konzilien getroffen? Bei den Vätern und Konzilien aber wurde dieselbe Frage in andrer Form wiederholt: Was ist Lehre der Apostel? heißt es da. Und diese drücken genau dasselbe aus wie die Worte Pauli: „Mein Evangelium ist nicht gemäfs dem Menschen“; d. h. nach menschlichem Forschen. „Wenn auch ein Engel vom Himmel ein andres Evangelium verkündete, als ihr empfangen habt, so sei er dem Fluche verfallen.“ „Was ich empfangen habe, das habe ich euch überliefert.“ Auf Christum weisen die Apostel. Und Christus sagt: „Das hat dir nicht Fleisch und Blut geoffenbart, sondern mein Vater, der im Himmel ist.“ Nur in der katholischen Kirche tritt bei Vorlegung der Wahrheit das persönlich-subjektive Moment ganz zurück. Gott spricht, die Wahrheit selber. Was Gott geoffenbart hat, danach wird gefragt; nie darf der Inhalt Gegenstand des Zweifels sein.

Die Fruchtbarkeit der von der Kirche verkündeten Wahrheit ist sonach aus dem ersten Quell aller Fruchtbarkeit entlehnt. Sie wird im selben Grade gemindert, in welchem der einzelne seine Erfindungen als sogen. nähere Bestimmung der geoffenbarten Lehrgrundsätze hineinbringen möchte. Je eingehender die Kirche bestimmt, desto mehr leuchtet das Licht von oben in die Verhältnisse des praktischen Lebens hinein, sowohl im einzelnen Menschen wie in der Gesamtheit des Ganzen; desto mehr wird zumal das natürliche Wissen gefestigt und gehoben. Dies ergibt sich aus der ganzen Art und Weise, wie die Kirche vorgeht. Nie weigert sie sich endgültig, bei auftauchenden Fragen, nach Schrift und Vätern, bis ins einzelste hinein, einen streitigen Punkt zu entscheiden. Nie zieht sie sich hinter die Behauptung zurück, die Glaubenssätze seien nur allgemeine Grundregeln, aus denen der einzelne seine Schlüsse zu ziehen habe, wie etwa die Principien des natürlichen Wissens, z. B. das Widerspruchsprincip oder das Ganze ist größer wie sein Teil, wofür die forschende Vernunft vielmehr den Inhalt zu liefern hat, als dafs dieser fertig vorliege. Der Inhalt der Glaubensartikel ist jener dreieinige Gott selbst, der alles umfaßt, allem das Sein gibt, zugleich aber seinem Wesen nach über alles Denken einfach in seinem Einzelbestehen ist. Nur also der Glaube kann die erste Quelle sein für die Versöhnung oder besser für die

Einheit zwischen dem Besten des Ganzen und dem endgültigen Wohle des einzelnen. Aus den Glaubensartikeln allein können jene Lehren abgeleitet werden, welche den socialen Frieden verbürgen. Dieser ist in denselben enthalten, sobald nur menschlicher Unverstand ihrem Walten keine Wehr entgegenstellt. Sie bilden ja, wie Thomas oben sich ausdrückte, die nächste Vorbereitung für das Leben der Gnade, welche in die Seele und in die ganze menschliche Gesellschaft den Frieden selbst, nämlich Gott, den Herrn, als unendlich reiche Quelle von Kraft und Licht, hineinträgt.

Hierin liegt die Bedeutung der Kirche. Sie ist nicht die Gnade selbst, so daß ihr bloßes Vorhandensein schon genüge, um unfehlbar Frieden zu verbreiten. Wer indessen der Vorbereitung für das Gnadelen, welche von ihr geboten wird, folgt, gelangt zweifellos zum Besitze jenes Lichtes, welches die felsenfeste Richtschnur für zweckmäßiges, dem eigenen Besten dienendes Handeln in sich einschließt. Nichts ist die Kirche von sich aus, alles durch Christum und seine Lehre. Empfangen nur will sie von oben, und was sie empfangen hat, in aller Treue, so gerade wie sie es empfangen, den Menschen vorlegen. Deshalb zählt sie zu den Quellen ihrer von den Schranken des Geschaffenen befreienden Wahrheit nicht etwas innerhalb der Natur, nicht einmal die menschliche Vernunft, sondern einzig was von oben kommt: Schrift und Tradition. Die Vernunft hat durchaus nicht den Inhalt der Glaubensartikel zu beurteilen, zu vertiefen, weiter auszubauen. Ihre Aufgabe ist es vielmehr mit Rücksicht auf das Geoffenbarte, das Geschaffene, die natürlichen Kräfte und Bemühungen unter das Licht des Glaubens zu stellen, damit die Schlacken der menschlichen Forschung da offen erscheinen und entfernt werden. Sie empfängt das Licht von oben, so wie es, bestimmt und vollständig fertig, herabstrahlt, und trägt es in die menschlichen Verhältnisse hinein, damit diese sich, getroffen von diesen Strahlen, darin abklären.

Neulich wurde viel in einem Blatte darüber diskutiert, ob in der Tradition manches sei, was nicht in der Schrift sich findet, in welchem Verhältnisse demnach die Schrift zur Tradition stehe. Die Lösung solcher Fragen liegt in den höchst präcisen Ausdrücken der Konzilien. Diese machen aus der Schrift und Tradition, soweit es auf das unfehlbar zu Glaubende ankommt, nicht zwei neben einander bestehende Quellen der Offenbarungslehre, sondern sprechen ständig vom *verbum Dei scriptum vel traditum*. Als die einheitliche Quelle also der Offenbarung gilt den Konzilien das *verbum Dei*. Dieses ist entweder aufgeschrieben

oder überliefert. Daraus ergibt sich genau zutreffend das Verhältnis zwischen Schrift und Tradition. Alles steht in der Schrift und alles ist in der Tradition enthalten, so wie wenn der Autor selbst sein eigen Buch erklärt. Er fügt da keine neue Lehre hinzu, sondern enthüllt, welches Verständnis die Worte haben, welche er niedergeschrieben hat. Das Wort Gottes hat sich eben als sein eigenes Verständnis in sich enthaltendes, d. h. ganz vollendet und bestimmt, dem Menschen geoffenbart. Dasselbe ist wesentlich nicht bloß Gegenstand des Erkennens, wie die Dinge in der Natur, sondern ist sein eigenes Erkennen. Es überläßt deshalb das Verständnis des von ihm Enthüllten nicht der Willkür des Menschen; vielmehr trägt es sein eigenes Verständnis in sich und teilt dieses mit durch die Tradition. Diese ist demgemäß nichts anderes wie das von Gott selber gegebene Verständnis seiner hl. Schriften. Darum kann dasselbe nie wechseln, ebenso wenig wie die Selbsterkenntnis Gottes wechselt. Die Kirche kann nur lehren, was sie immer gelehrt hat, will anders sie Trägerin der Offenbarungslehre sein.

Es ist sonach ein verhängnisvoller, gegen das innerste Wesen der Kirchenlehre sich richtender Irrtum, wenn, wie wir neulich lasen, mit Rücksicht auf das Dogma der unbefleckten Empfängnis Mariä ausgesagt wird: Bei diesem Dogma müsse man eben die Väter oder die Tradition aus dem Spiele lassen, da trete die kirchliche Autorität an die Stelle; es komme nicht darauf an, ob die gesamte occidentalische Kirche in ihren anerkannten Kirchenlehrern dagegen sei. Eben die kirchliche Lehrautorität kann und wird niemals etwas als Gegenstand des Glaubens aufstellen, was nicht, bis ins einzelste hinein, immer in der Kirche so verstanden worden ist, wie sie es gegenwärtig hinstellt. Das Gegenteil würde ebenso viel bedeuten als dafs „Gott sich selbst verleugnet“, dafs er jetzt sich selber anders erkennt wie früher. Aufgabe der ersten theologischen Forschung ist es vielmehr, wissenschaftlich nachzuweisen, dafs Pius IX. recht hat, wenn er für den Inhalt des Dogmas von der unbefleckten Empfängnis die ganze occidentalische und orientalische Kirche bis ins höchste Altertum hinauf eintreten läßt. Es muß von der Wissenschaft dargethan werden, was von den Vätern unter der Erbsünde verstanden wurde, und welcher Begriff heute mit der Erbsünde verbunden wird, von der die Muttergottes frei war. Dann wird man finden, dafs sich die beiden Behauptungen genau decken: 1. die nämlich Pius' IX., dafs Maria intuitu meritorum Christi von dem Flecken der Erbsünde bewahrt worden sei, dafs sie also erlöst worden ist, zweifelsohne, wie Gregor d. Gr. sagt,

von Banden, Fesseln gelöst worden; und 2. die Behauptung aller alten Väter und Kirchenlehrer, ohne eine einzige Ausnahme, bis ins 13. Jahrhundert hinein, wonach Maria die Erbsünde hatte. Sie faßten nämlich den Begriff der Erbsünde mit gebührender Schärfe als die in Adam verschuldete Verderbnis des Fleisches und somit als die Unmöglichkeit, fernerhin auf dem Wege der unverletzten, starken Natur, der *justitia originalis*, und somit ohne Christo zu bedürfen, zur Gnade und zur Seligkeit zu gelangen. Diese Väter und Kirchenlehrer schlossen nicht das Leben der heiligmachenden Gnade vom Zusammenbestehen mit dem schuldbelasteten Erbe Adams aus, sondern lehrten, daß die heiligmachende Gnade, nur soweit sie mit der Ungerechtigkeit in organischem Zusammenhange steht, durch die Erbsünde ausgeschlossen sei. Sie konnten also beides zugleich lehren, wie sie es auch offenbar thaten, daß nämlich in Maria vom ersten Augenblicke des Lebens an stets die Fülle der Gnade war, und daß in ihr die Erbschuld sich fand, d. h. daß auch sie nicht auf dem Wege Adams zum Heile gelangte, sondern auf dem Wege, der da Christus ist. Diese scharfe Fassung des Begriffes der Erbsünde, wonach der Mangel der heiligmachenden Gnade wohl eine Folge der Erbsünde, aber nicht diese selbst dem Wesen nach ist, besteht heutzutage in der theologischen Wissenschaft nicht mehr. Diese schließt vielmehr den besagten Mangel in das Wesen der Erbsünde ein und sagt somit kurz, wie es auch definiert worden, Maria sei ohne Erbsünde empfangen worden. Der Inhalt also des Dogmas ist genau derselbe, wie ihn die Väter feststellen, die Ausdrucksweise oder Terminologie unterlag dem Wechsel; wie ja auch bei der „*Hypostasis*“, oder bei den Sakramenten und in vielen andern Fällen.

Wir wollten an einem gegenwärtig viel erwähnten Beispiele zeigen, wie bei eingehenderem Zusehen jedes Dogma, welches die kirchliche Autorität in Anbetracht des bestehenden Bedürfnisses ausdrücklich zu erklären für nötig hält, genau jenes nämliche Verständnis zu seinem Inhalte hat, das da von Beginn in der kirchlichen Lehrgewalt lebte. Die Kirche hat in dem Falle keine befreiende, feststehende Wahrheit in sich, sondern wird zu einer natürlichen Einrichtung erniedrigt, die nur Verwirrung unter den Kräften der Natur erzeugt, wenn die von ihr verkündeten Lehrgrundsätze durch die forschende Vernunft beliebig erklärt und auf die einzelnen Verhältnisse angewendet werden können. Die Kirche bietet dem endlos unruhigen Geiste Ruhe und Frieden, Heil und Segen, wenn er die Offenbarung durch die Propheten und Apostel, von der Fülle des Wortes Gottes her, durch die

Jahrhunderte hindurch als ein und dieselbe festhält, ohne daß eine Veränderung des Offenbarungsinhaltes eintritt. Deshalb bezeichnen die Väter die Überlieferung oder Tradition als die Erklärung des Wortes Gottes oder der hl. Schrift; und sich selbst nennen sie „tractatores verbi Dei“. So wird die Schrift von ihnen erklärt, wie sie von alters her erläutert worden ist. Augustin will nichts anderes lehren wie Ambrosius, Ambrosius nichts anderes wie Cyprian, Cyprian das gleiche, was Dionysius, Dionysius beruft sich auf Paulus u. s. w. Gottes Lehre wird zu allen Zeiten unverändert durch die Kirche gelehrt. Gottes Wahrheit tritt durch die Kirche in die Völker und in die einzelnen; sie lehrt den unerschütterlichen Weg zum letzten Endzwecke, dem alles dient.

2. Die Kirche und der freie Wille.

Noch schärfer wie beim Glauben als dem Gegenstande der Vernunft drückt sich der Gegensatz zwischen dem modernen Liberalismus und der Kirche Gottes aus in Bezug auf die Freiheit. Es gilt von der göttlichen Gnade das Wort in den Sprüchen Sirachs (Eccli. 24, 21): „Wie der Libanus, der keinen Einschnitt hat, habe ich ausgedunstet meine Wohnung.“ Die Gnade des Dreieinigigen hat sich diese Wohnung gebildet, welche wir Kirche nennen. In ihr erscheint, soweit es auch immer zum sichtbaren Ausdrucke gebracht werden kann, das Wesen und die Aufgabe der Gnade. Aus dem Vorgehen der Kirche und ihren Lebensäußerungen können wir auf die der Gnade eigene Kraft schließen. Da zeigen sich ganz ausgeprägt, wie in einem Bilde, die einzig dastehenden Vorzüge der Gnade: Sie trägt in sich ihre den freien Akt bestimmende Kraft und ist darum durchaus und im höchsten Grade souverän. Sie verleiht dem Willen Teilnahme an der göttlichen Herrschaft, der gegenüber alle Kräfte, selbst Tod und Mühseligkeit, dienen. Demgemäß macht sie den Willen im Akte zu einem tatsächlich freien oder aktiv indifferenten, nachdem dieser ohne sie bloß eine passive, d. h. zum Empfange fähige Indifferenz seinem letzten Endzwecke, also Gott, gegenüber besaß.

Wer die Kirche vorurteilslos betrachtet, kann nicht leugnen, daß sie ein ganz anderes Fundament hat wie jegliche andere, religiöse oder weltliche, Gesellschaft. Ihr Fundament entspricht durchaus der übernatürlichen Gnadenkraft: Empfangen will sie von Gott, bestimmt werden von ihm, über ihr eigenes Denken und Ahnen hinaus; niemals stellt sie ihr etwaiges Recht, ihre Freiheit und Selbständigkeit Gott gegenüber oder will den Einfluß Gottes „modifizieren“. Deshalb ist das Gebet ihre eigent-

lichste tiefste Grundlage. Das erste, worauf die Gnade ihre sichtbare Wohnung stellt, ist der Abglanz ihres innerlichsten Wesens: das Zeugnis für die menschliche Ohnmacht, die Sehnsucht nach dem bestimmenden Einflusse Gottes. Die nächste Vorbereitung für das innerliche Leben der Gnade, dispositio, wie Thomas oben sagte, ist die Grundlage für alle kirchlichen Akte. Die Kirche ist keine Anstalt für bloße wissenschaftliche Forschung. Letztere liegt der Kirche nicht zu Grunde. Ihre Priester sind an erster Stelle nicht Gelehrte. Alles menschliche Privat-urteil steht ihr, als etwas Maßgebendes, ferne. Durch das Gebet ruft sie in ihr Inneres die göttliche, allumfassende Kraft. Auf diese stellt sie ihre Handlungen.

Selbst die Glaubenserklärungen bei ihr folgen, als ihrer Richtschnur, dem Gesetze des Flehens, dem Aufheben der Hände zu Gott. Die oberste kirchliche Autorität betont das oft und gern mit den Worten des Papstes Gelasius: *Lex supplicandi statuit legem credendi*. Pius IX. wiederholt es noch in der dogmatischen Bulle über die unbefleckte Empfängnis. Nachdem er nachgewiesen, wie schon seit Jahrhunderten die Kirche in ihren öffentlichen Gebeten und Festen die unbefleckte Empfängnis ehrte, fügt er den Grund für die Wichtigkeit dieser Thatsache an: *atque adeo lex credendi ipsa supplicandi lege statueretur*. Deshalb verlangt die höchste kirchliche Behörde nicht, dafs ihr selber die dogmatischen Lehrbücher zur Approbation vorgelegt werden; wohl aber gestattet sie nicht den Gebrauch eines Rituals, welches nicht von ihr selber ist durchgesehen worden. Sie will damit den Gläubigen die festeste Richtschnur für ihr Glauben und Wirken in die Hand geben und sie hinweisen auf den Lebensquell, aus der ihre Freiheit fließt. In der Kirche ist das Gebet nichts Äußerliches, Nebensächliches, sondern der wahre Lebensodem. Damit hebt sie selbst am nachdrücklichsten die Art und Weise hervor, wie sie ihr Amt als Mittlerin zwischen der Menschheit und Gott auffaßt.

Sie will sich damit nicht neben Christus stellen, „den einzigen Mittler zwischen Gott und dem Menschen“. Vielmehr setzt sie die sichtbare Darstellung der Ohnmacht der natürlichen Kräfte, wie solche im Kreuzestode gegeben ist, im Geiste Christi fort. Wäre sie blofs eine geistige Anstalt mit keinem andren Zwecke als einige Wahrheiten dem menschlichen Forschen vorzulegen, so würde in der Welt kein Platz für sie sein. Aber weil sie die Ohnmacht der menschlichen Natur, welche von dem mit dem Verderben in Adam belasteten Fleische kommt, stetig in sichtbarer, wahrnehmbarer Weise darzustellen hat und der

fortgesetzte mystische Leib Jesu ist, deshalb bildet sie die Thüre zum Eintritte in den Bereich der übernatürlichen Kräfte. Deshalb ist ihre erste und tiefste Grundlage die *lex supplicandi*, das Gebet, und damit tritt die höchste, alle Freiheit in sich einschließende Kraft, die göttliche, in die Menschheit. Es bleibt auch hier das Wort des Aquinaten in seiner vollen Bedeutung, daß „der Neue Bund, soweit er sichtbar vor uns erscheint, eine *dispositio* ist“, die Kirche also keine eigene, in sich abgeschlossene Selbständigkeit hat. Sie ist wie die trocknende Wärme am Holze, von der das Feuer oder das Verbrennen des Holzes vorbereitet wird.

Sie ist „der Freund des Bräutigams“, dessen ganze Ehre und Würde es ist, an der Freude des Bräutigams teilzuhaben. Sie ist „die Stimme des Rufenden in der Wüste“, die da nichts ist ohne das Wort desjenigen, der durch die Gnade ruft. Sie „bereitet den Weg des Herrn“. Der Herr selber aber gibt jedem einzelnen, der guten Willens ist, die Gnade. Daher steht sie in einer Beziehung tiefer wie die übrigen Gesellschaften innerhalb der Menschheit. Sie hat keinen eigenen Bereich innerhalb der Natur. Sie schließt kein eigenes Vermögen, keine eigene Wesenheit in sich ein, so daß sie auch von Gott abfallen könnte. Deshalb ist sie berufen, allem zu dienen, weil sie niemanden und keine Gesellschaft durch die ihr eigene Wesenheit stören oder beschränken kann. Gott ist in ihr alles. Wie die Stimme mit dem Worte eins ist, so ist sie mit Gott verbunden. Gott ist ihr Leben, ihre Kraft, ihr Licht. Mag darum auch ihr Erscheinen auf Erden ein demütiges, niedriges sein; es ist dies nur für die Augen, „die da sehen und doch nicht sehen“. So wird ja auch Gott selber mißachtet und beleidigt, weil er nicht erscheint, wie er ist. Unmefsbar, ohne Grenzen ist ihr Gebet, ihr Verlangen nach Gott. Sie verwandelt alles, was die Natur enthält, in ihren Kirchen, in ihren Gebräuchen, in ihren Satzungen in Gebet, wie die Sonnenwärme die Feuchtigkeit auf Erden in Dunst verwandelt, der nach oben steigt und als befruchtender Regen wieder herabfällt. Was die Kirche in dieser Weise als Flehen zum Himmel sendet, das kommt als kraftvolle, segensreiche Gnade mit ganz himmlischem Inhalte wieder herab.

Wir müssen diese Stellung der Kirche recht betonen, damit wir ihren ungemessenen Einfluß auf die menschliche Gesellschaft begreifen, wenn demselben keine Schranken gesetzt werden. Es ist zuvörderst der einzige Einfluß, der das Maß und die bestimmende Kraft mit sich bringt. Alle sogen. Vorsichtsmaßregeln oder „Hoheitsrechte“, die der Staat gegenüber der Kirche

beansprucht, sind einzig diesem selber verderblich. Es heisst dies ebensoviel als Gott, der ewigen Weisheit, die Richtung angeben wollen, nach welcher er seine Gaben zu verteilen hat, und das Mafs, welches deren Umfang bestimmt. Damit ist nicht gesagt, dafs nach Gottes Ratschlufs nicht auch Laien, Kaiser und Könige, auf die kirchlichen Angelegenheiten mafsgebenden Einflufs ausüben können, wie Konstantin d. Gr., Karl d. Gr., Kaiser Heinrich II. und III. Aber diesen Einflufs als ein Recht zu betrachten, das von der staatlichen Gesellschaft ausgeht und dieser wesentlich innewohnt, somit ein Recht Gott gegenüber aufstellen, anstatt in seinem Dienste thätig zu sein, wie er allein es bestimmt und bemifst, steht jener Freiheit des Menschen entgegen, welche verlangt, dafs ihr der Weg zur letzten Zweckbestimmung frei gelassen werde und sie die Richtung dieses Weges sowie die Kraft, denselben zu gehen, von Gott, ihrer Seligkeit, ungetrübt empfangen.

Gerade für diese Freiheit mufs die Kirche ihrer Natur nach, und wenn auch ihre Fürsten und Gläubigen äufserlich in Banden sind, immer einstehe. Um diese selbe Freiheit für den einzelnen Menschen vorzubereiten, verlangt sie als ihr Recht alle andern äufserlichen Freiheiten für unbehinderte Lehre und Sakramentenspendung, sowie für unbehinderte Verwaltung der andern ihr anvertrauter Güter. Mit der Kirche ist stets der Zutritt zu jener inneren geistigen Freiheit, mitten durch die sichtbare Welt mit ihren Künsten und Wissenschaften, mit ihren Leidenschaften und Verfolgungen, mit ihren Staaten und Völkern, gegeben, durch welche der Mensch über alles triumphiert und kraft deren ihm alles hilft, den letzten Zweck seiner Natur zu erreichen. Hier liegt die Grundbedeutung der Kirche für die gesellschaftliche Ordnung.

Die Kirche bietet nicht eine gewisse Wahrheit, mit der jeder machen kann, was er will. Sie wendet sich nicht an eine bestimmte Klasse von Menschen oder an ein bestimmtes Volk. Sie wendet sich an die Natur selber im Menschen, nämlich an das alle Menschen einigende Band und öffnet weit das Thor, um die letzte, völlig mit Gütern anfüllende Bestimmung des Menschen zu erreichen. Es ist falsch, dafs die Kirche ihre Kinder blofs auf die Ewigkeit verweist. Es ist falsch, dafs sie buddhistische Selbstpeinigung lehrt, als den Ausbund aller Weisheit. Es ist falsch, dafs sie den Menschen irgend ein Gut der Natur entzieht, als ob sie sich dessen erlaubterweise nicht freuen dürften. Sie lehrt mit der Schrift: „Kein Teilchen verliehenen Gutes gehe an dir vorüber.“ Alle Gaben, die Gott in die Welt

verstreut hat, sind auch für die Gläubigen bestimmt. Von keiner sind sie durch das Wort der Kirche ausgeschlossen. In vielen Geschichts- und Romanwerken, mögen die Autoren auch sonst Gerechtigkeit üben wollen, ebenso in den verschiedenen Künsten, werden oft jene Menschen, die so recht die Kirche und deren Geist vertreten sollen, Mönche, Nonnen, Priester, Heilige als Fanatiker der körperlichen Abtötung, der düsteren Weltabgeschlossenheit, als Verurteiler jeder Freude dargestellt. Mögen dies Buddhisten sein; Christen und noch weniger recht eigens und hervorragend vom Geiste Christi Erfüllte sind es nicht. Für diese gilt das Wort des Apostels: „Das Reich Gottes ist die Gerechtigkeit, der Friede, die Freude im heil. Geiste.“

Die Kirche zeigt den Weg, auf dem der Mensch zur wahren Freude und zum dauerhaften Frieden gelangen kann, auf dem er frei wird von aller Last, auf dem er zu herrschen beginnt über alle Kreatur; denn Gottes Kraft selber tritt im selben Maße in ihn ein. Der Kampf gegen das Übermaß der Leidenschaften und die damit verbundene Abtötung der Sinne, welche das Organ dieser Leidenschaften sind, bildet bloß die notwendige Vorbereitung, um zu dem Frieden und der glückseligen Ruhe zu gelangen, von der es heißt: „Ein beständiges Gastmahl ist ein in sich friedvoller Geist“. Alles zu genießen, so demnach zu leben, daß der freudige Genuß an allem, auch an der Krankheit, an der Armut, an der Arbeit, selbst am Tode, möglich wird; dies ist der Weg, zu dem die Kirche einzuladen den Beruf von Gott hat. Ist darin nicht das Fundament für das gesellschaftliche Wohlergehen enthalten? Mit wem lebt es sich besser zusammen: mit einem friedvollen Menschen, dessen Ruhe sogar Beleidigungen nicht stören, oder mit einer zänkischen, streitsüchtigen, selbtherrischen Person? Der Christ, welcher seiner Kirche folgt, weiß allein das Geheimnis, von allem Nutzen zu ziehen, weil alles ihm dienen kann.

Darum streitet er gegen die Feinde seines Heiles mit derselben Kraft, mit der er deren Übermut geduldig erträgt. Mit der Linken weiß er ebenso gut zu kämpfen wie mit der Rechten; d. h. die Entbehrung dient ihm ebenso als Waffe wie die Fülle des Besitzes. „Er ist“ mit dem Apostel „in allem unterrichtet, in den Erniedrigungen und in dem Überflusse von Ehre, im Gesättigtwerden und im Hungern, im Reichtum und in der Freiheit.“ Das ist die Freiheit von allen Fesseln der beschränkten Güter, auf welche die Kirche jenen weist, der sich ihr anvertraut. Sie selbst ist das sichtbare Beispiel. Alles in der Welt benutzt sie, alles dient ihr, jedem Dinge weiß sie

ihr Maß aufzulegen. Heute ist sie geehrt, morgen mit Füßen getreten. Heute überhäuft man sie mit Reichtum, morgen wird ihr alles genommen. Heute gewährt man ihr alle äußereren Freiheiten, morgen sucht man ihr Hand- und Fußfesseln anzulegen. Immer bleibt sie die freie Herrscherin, in welcher die Kraft des Höchsten, von sich allein aus, alles misst, was ihr zur Heiligung der Menschheit verliehen wird. Das Scepter der Macht wird in ihr die Stütze der Hilflosen. In der öden Wüste der Armut entspringen unter dem Stabe dieses Moses Quellen der Erquickung. Tod und Banden verherrlichen die schrankenlose Lebenskraft, die in ihr waltet.

Ist es recht, wenn wir sagen, die Staaten und Parteien in der menschlichen Gesellschaft, welche der Kirche in den Aufseerungen des kirchlichen Lebens ängstlich Schranken setzen, können dadurch einzig sich selbst schaden? Sie schliessen sich ja ab von jener Macht, die das allein richtige Maß ihrer Anwendung in sich trägt. Und da gerade diese Macht, die Gottes, des Erlösers, die einzig heilsame und friedbringende ist, kann nichts anderes folgen, als daß die erwähnten Staaten und Parteien stets der Maßlosigkeit in ihrem Denken und Bestimmen sowie in ihren entsprechenden Aufseerungen anheimfallen. Man gehe nur heutzutage diese Staaten und Parteien durch, welche die Feindschaft gegen den Einfluß der Kirche an der Stirne tragen. Man wird da jedenfalls finden, daß man von einem Extrem ins andere fällt, weil man alles auf die Spitze treibt, und daß sie alle darum der Auflösung entgegengehen. Es wird nicht behauptet, daß die Kirche in sich selbst über das Maß, wonach die Teile des Staatswesens richtig zu einander abgewogen werden, aus eigener Kraft verfügt. Nein; aber die Kirche hält die ganze Natur offen der unbedingt maßgebenden übernatürlichen Kraft des Dreieinigen gegenüber. Sie ist der sichtbare Ausdruck der einzig sich selbst bestimmenden Gnade, insoweit da die gesamte Natur, getaucht in den Tod Christi, ihre Ohnmacht bekennt, aus sich heraus endgültige Ruhe und Vollendung, unsterbliche Schönheit und Herrlichkeit zu finden.

Ist es deshalb ein Zeichen des staatlichen Liberalismus, daß er dem Staate Hoheitsrechte Gott und der Kirche gegenüber zuweist, daß nach ihm die kirchlichen Gesetze erst bestimmt und für die praktische Anwendung „modifiziert“ werden durch den Staat, der das Aufsichtsrecht ausübt; so ist es innerhalb der Wissenschaft das grundlegende Zeugnis für die liberale, von der Kirche, zumal von Pius IX., verurteilte Richtung, wenn die Gnade, deren sichtbare Vorbereitung (*dispositio*) die Kirche ist,

dargestellt wird, als ob sie in sich indifferent sei, versatilis, nämlich als ob sie die Bestimmung, daß sie wirksam sein werde oder nicht, vom natürlichen menschlichen Willen erwarte. Und im Gegenteil ist es eine für die ganze sociale Auffassung der Kirche fundamentale Wahrheit, daß die Gnade die Kraft und das Maß zu wirken in sich einschliesse, in den Willen hinein mitbringe und diesen danach zu einem lebendig-wirksamen mache, daß also die Gnade die erste wirksame Ursache des freien Aktes sei, der freie Wille die dieser untergeordnete zweite; denn Freisein schließt durchaus nicht ein, daß man erste, ganz in sich unabhängige Ursache ist. Danach ist die souveräne Gewalt der Kirche, die das Leben und die Kraft für die Staaten in sich trägt, zu beurteilen. Beides entspricht sich einander. Der Schluss vom einen auf das andere ist gestattet. Die Kirche beansprucht — und dies wird von keinem katholischen Theologen bestritten — eine völlige souveräne Gesetzgebung. Sie läßt, außer sie sei gezwungen, kein Placet oder keine nähere Bestimmung zu ihren Glaubens- und Verwaltungsgrundsätzen von seiten der Natur, also des Staates, zu. Sie bringt in ihren Erklärungen mit sich die nach allen Seiten bestimmende und abmessende Kraft. Also darf um so viel weniger, ohne schweren Irrtum, betreffs der Gnade gesagt werden, mit ihr könne die natürliche Freiheit nur in der Weise zusammenbestehen, daß sie, in sich indifferent, unbestimmt, von dieser, der natürlichen Freiheit, ihre einzelne Bestimmung oder „Modifikation“ erhalte. Die Gnade schließt ja die einzige Existenzberechtigung der Kirche ein und bildet zugleich den nächsten Zweck für sie. In der Gnade also haben wir den tiefsten Grund für die souveräne Gesetzgebung der Kirche. Thomas setzt dies mit folgenden Worten auseinander (I. II. qu. 108, art. 1; Übers. Bd. VI, S. 489):

„Das Gesetz des N. B. besteht an leitender Stelle in der Gnade des hl. Geistes, welche sich offenbart im Glauben, der durch die Liebe wirkt; diese Gnade aber erlangen die Menschen durch den fleischgewordenen Sohn Gottes, dessen Menschheit Gott mit Gnade angefüllt hat; und letztere ist bis zu uns abgeleitet worden. Deshalb heißt es Joh. 1: ‚Und das Wort ist Fleisch geworden‘ und gleich darauf: ‚Voll der Gnade und Wahrheit‘; später aber: ‚Von seiner Fülle haben wir alle empfangen‘, und dann folgt: ‚Gnade und Wahrheit ist durch Jesum Christum gemacht worden‘. Darum ist es also zukünftig, daß vermittels einiger äußerlicher Zeichen die vom fleischgewordenen Worte ausfließende Gnade bis zu uns hingeleitet wird; und daß von der inneren Gnade, durch welche das Fleisch

dem Geiste unterthan wird, ausgehen einige sinnlich wahrnehmbare Werke. So können demnach äußerliche Werke in doppelter Weise zur Gnade gehören: als hinleitend und hinein-führend in die Gnade, wie die Sakramente; sodann als Ergebnis der Gnade und das sind äußerliche Werke im einzelnen. Unter den letzteren gibt es nun solche, die notwendigen Zusammenhang mit der Gnade oder Gegensatz zu ihr haben; das sind die Gebote oder Verbote im N. B., d. h. in der Kirche.

3. Die Kirche und die Herrschaft über die sichtbaren Dinge.

Diese Worte des h. Thomas führen uns zugleich zu der Art und Weise, wie das Verhältnis der Kirche und der mit ihr gegebenen Freiheit zu den uns umgebenden sichtbaren Dingen aufzufassen sei. Auf dem zu Posen abgehaltenen 28. Kongress für innere protestantische Mission führte Prof. Sohm von Leipzig aus, daß Staat, Recht und Socialpolitik nicht christlich seien und dies auch nicht sein könnten: „Die Fragen des öffentlichen Lebens“, so meinte er, „sind Fragen der Gerechtigkeit (Machtverteilung), d. h. sie sind Fragen von dieser Welt. Sie werden durch das Christentum nicht gelöst. Es gibt keine christliche sociale Ordnung.“ Basiert das Christentum auf dem Privaterteil und ist dasselbe somit nichts als die Betrachtung einiger theoretischer Wahrheiten, welche die Natur gar nicht oder doch nicht mühelos an die Hand gibt, so hat dieser Professor ganz recht. Das Privaterteil des einzelnen Menschen kann niemals einen gesetzmäßigen Einfluß auf das gesellschaftliche, staatliche Zusammenleben ausüben; selbst das eigene persönliche Handeln folgt ihm in vielen Fällen nicht: „Was recht und gut ist, billige ich; das Gegenteil aber thue ich;“ sagt der Dichter und stimmt darin mit dem Apostel überein.

Das Christentum aber ruht in keiner Weise auf dem Privaterteil. Es ist in keiner Weise eine bloße wissenschaftliche Schule. Die Berechtigung zu seiner Existenz ist die denkbar tiefste. Es bietet, und zwar es allein, die Möglichkeit, den letzten Endzweck der menschlichen Natur und der Natur überhaupt zu besitzen. Deshalb muß alles in der menschlichen Natur, die einzelne Person und die Gesellschaft, Wissenschaft und Kunst, Gesetzgebung und Staatsverwaltung, alle Kräfte in der menschlichen Natur müssen den Charakter des Christlichen tragen; denn alles muß, seinem eigensten Wesen nach, dienen dem letzten Endzwecke. Unnütz ist, was zwecklos ist. Jeder andere Zweck aber besteht als solcher einzig auf Grund des letzten Endzweckes. Also ist alles unnütz im einzelnen Menschen und

im Staate, ja es ist verderblich, wenn es dem Einflusse des Christentums entzogen wird.

Die Kirche füllt jene Lücke aus, welche alle natürlichen Kräfte lassen, und daher rührt ihre alles durchdringende Notwendigkeit. Soweit der letzte Endzweck reicht, der mit der Natur selber gegeben ist, und das Bedürfnis, ihn zu besitzen, will man nicht ewigem Unheil anheimfallen; so weit erstreckt sich die Notwendigkeit, dem Einflusse des in der Kirche waltenden Geistes Christi zu unterstehen. Die christliche Kirche ist keine Erfindung der Willkür, ohne die es ebenso gut geht. Die Kirche beruht nicht auf einem Zwecke, der zum eigentlichen Zwecke der menschlichen Natur eigens hinzugefügt worden ist, aber auch, unbeschadet der natürlichen Vollendung, hätte fortbleiben können. Eben die Natur spricht es durch die Stimme der menschlichen Vernunft aus, daß keine natürliche Kraft ihr die Vollendung bringen kann; sind diese doch, alle insgesamt und jede einzelne, auf ein beschränktes Einzelgut gerichtet, während die Natur nach Unendlichem sich sehnt. So wie Gott aus reiner Güte dem Menschen das Sein gegeben, so leitet uns die menschliche Natur selber zu der Überzeugung, daß nur aus Gottes reinster Güte, von nichts gefordert oder veranlaßt, die Vollendung und die Kraft, diese zu besitzen, kommen kann.

Aus Gottes reinster Güte steigt die Kirche auf die Erde unter die Menschen herab und stellt die Brücke her für die Verbindung mit der einzigen, für unsre Natur möglichen endgültigen Vollendung. Dies ist die Stellung inmitten des Geschaffenen, welche der Kirche gebührt. Unter allen Religionsgesellschaften zeigt einzig die katholische Kirche durch ihr ganzes Auftreten sich dieser Stellung bewußt und bezeugt dadurch, daß sie allein die Bürgschaft für die Zweckvollendung des Menschen bietet. Der letzte natürliche Endzweck umgreift Leib und Seele des Menschen, Zeit und Ewigkeit: Die Kirche hat stets beansprucht, auch die zeitlichen Angelegenheiten derart zu regeln, daß weder Gesetzgebung noch Staatsverwaltung dem Besitze des letzten Endzweckes, der endgültigen Vollendung sich entgegenstellen dürfen. Sie bezeichnet deshalb Gesetze als im Gewissen nicht verbindlich, wenn sie dem Wege zur Seligkeit Hindernisse bereiten; denn das erste Recht des Menschen richtet sich auf das von der Natur selbst gewollte, alles Verlangen füllende Wohl. Die Natur des Menschen ist die nämliche in jedem Volke, in jedem Lande, in jedem Alter: die Kirche hat deshalb sich nie mit einem Volke oder einem Lande identifiziert. National-

kirchen kennt sie nicht. Ihr ist „der Grieche gleich lieb wie der Jude“. Dem Kinde bietet sie ebenso gut den Besitz des letzten Endzweckes wie dem erfahrenen Greise, dem einfachen Landmanne nicht minder wie dem großen Gelehrten, der Arme steht für die Schlußvollendung der Natur auf derselben Stufe wie der Reiche. Die natürlichen Kräfte haben ihre bestimmte Aufgabe im Bereiche der Natur; aber sie sind ohnmächtig, den Menschen dem letzten Zweck seiner Natur zu nähern oder auch nur jenes einzelne Gut, dem inneren Wesen nach, vorzulegen, welches in seinem Fürsichbestehen alles Gute einschließt und dessen Besitz sonach allein die unumschränkte Vollendung bedeutet: Die Kirche entspricht dieser Sachlage durch ihre ganze Organisation.

Sie läßt die zeitlichen Gewalten in deren Bereiche, stützt sie vielmehr. Das Oberhaupt der Kirche fällt nicht zusammen mit dem Oberhaupte des Staates. Es mengt sich nicht, außer wenn es gilt, die Strafe zum letzten Endzwecke freizuhalten, in die Leitung der zeitlichen Angelegenheiten. Aber es kann auch niemals einem Könige oder Kaiser in dem unterworfen sein, was sich auf den letzten Endzweck, auf die endgültige Vollendung bezieht. Die Kirche muß — und zwar sichtbarer Weise, denn es handelt sich um den Endzweck der aus Leib und Seele bestehenden menschlichen Natur — vollständig souverän dastehen. Sie hat ja eben die Aufgabe, um der Worte Pauli uns zu bedienen, „zu entleeren alles Fürstentum und alle Macht“, d. h. alle natürlichen Kräfte in ihrer Ohnmacht hinzustellen vor die Majestät der göttlichen, mit freiem Ratschlusse waltenden Güte, welche allein die Kraft geben kann, „Kinder Gottes, Erben des Himmelreiches zu werden“. Keine Majestät also kann Einfluß beanspruchen vor jener Majestät, welche durch die Kirche hindurchschauet; und deshalb kann die Kirche nicht anders als souverän sein.

Danach bestimmt sich ganz klar und scharf die Art und Weise der Herrschaft, welche der Kirche über das Zeitliche zukommt. St. Thomas hat sie in der oben mitgeteilten Stelle mit kräftigen Strichen gekennzeichnet: 1. Auf das Äußerliche erstreckt sich die Gewalt der Kirche, insoweit sie den Beruf hat, das Fleischliche dem Geiste, also der Vernunft, unterthan zu machen. 2. Gebote und Verbote gibt sie mit Rücksicht auf äußerliche Werke, insoweit für die Kirche solche Werke als Ausfluß oder Ergebnis der inneren Gnade in Betracht kommen.

Wir erinnern uns nicht, jemals in neueren Werken das Recht der Kirche, Gebote und Verbote mit Bezug auf äußerliche Akte zu geben, in dieser Weise begründet gefunden zu

haben. Und doch liegt uns in diesen Worten des Aquinaten der tiefste und gänzlich einwandfreie Grund dafür vor. Die äußeren Werke stellen sich als Folgen der inneren Gnade vor. Haben sie notwendigen Zusammenhang mit der Gnade, gemäß dem in der Kirche waltenden heil. Geiste, so ergibt sich ein Gebot oder ein Verbot. Ist dieser Zusammenhang kein notwendiger, so bleibt die betr. Bestimmung dem Willen des einzelnen Menschen überlassen. Auf allen Seiten glänzt da das Gesetz des Evangeliums als ein freies, von dem der Apostel Jakobus sagt (1, 25): „Wer da durchschaut bis in das vollkommene Gesetz der Freiheit und in demselben verharret . . ., wird in dem, was er entsprechend thut, selig sein.“ Es ist jene Freiheit, die Paulus mit den Worten kennzeichnet: „Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“ (II. Kor. 3). Freiheit birgt das Gesetz Christi, weil seine Quelle die Gnade ist, also die als erste Ursache den freien Akt wirkende Kraft. Die Gebote und Verbote im N. B. sind auf solche Werke gerichtet, die aus der Gnade sich ergeben, weil sie einen notwendigen Zusammenhang mit der Gnade haben. Die übrigen Werke aber sind der durch die Gnade bethätigten Freiheit des einzelnen überlassen. Die Gebote und Verbote wenden sich an die Natur im Menschen selber, insoweit sie allen Menschen gemeinsam ist und dementsprechend Verpflichtungen für das Ganze des Menschengeschlechts in sich einschließt. Die andern guten Werke zeigen auf die Wirksamkeit der Gnade im Innern und stellen somit nach den Worten des Apostels Petrus (I, 1, 16) „unsere Berufung und Auserwählung als eine zuverlässige hin“, die sich nämlich im Werke erprobt; wie etwa die zweckmäßige Einrichtung eines Hauses die Angemessenheit des Planes erweist.

Wir sagten, dies sei die tiefste und völlig einwandfreie Begründung für das unbestreitbare Recht der Kirche, Gesetze zu geben. Denn es ist dies genau dasselbe Recht wie das vom letzten Endzwecke ausgehende. Wie die Berechtigung der staatlichen Gesetzgebung hinlänglich nachgewiesen ist, wenn dargethan wird, daß der Zweck der menschlichen Gesellschaft dies verlangt, so kann es keinen durchgreifenderen Grund für die unabhängige kirchliche Gesetzgebung geben als diesen, daß der letzte Endzweck, die Vollendung des Ganzen der Menschheit, dieselbe erheischt. Die diesem Endzwecke eigene Kraft ist die Gnade, und dieser folgt der notwendige Zusammenhang mit einzelnen äußeren Werken. Also ist der Ausdruck dieses notwendigen Zusammenhanges, die Macht zu gebieten und zu verbieten, auf sein festestes Fundament gestellt. Der Mensch

hat kraft der Gnade ein Recht darauf, frei zu wirken, d. h. auf seinem Wege zum Besitze der letzten Vollendung nicht gehindert zu werden.

Nach dieser Seite hin unterliegt die ganze sichtbare Welt dem Machtbereiche der Kirche. Kein Staat, kein Volk, keine Wissenschaft hat das Recht, die Dinge dieser sichtbaren Welt derart zu ordnen, daß dadurch der Mensch im Erstreben seines letzten, mit seiner eigenen Natur gegebenen Endzweckes gestört wird. Dergleichen Gesetze sind von vornherein unverbindlich. Denn alles muß sich unterordnen der endgültigen Vollendung. Thomas drückt dies noch eingehender aus, wenn er sagt, daß die Gebote und Verbote von der Kirche zu dem Ende gegeben werden, damit „der Leib dem Geiste“, der Vernunft der Bereich der Sinne untergeordnet sei, immer im Anschlusse daran, daß all dieses Äußerliche ein Zeichen oder eine Vorbereitung sei für die innere Gnade. Der Staat oder die Gesetzgebung, welche sich dem Einflusse des Geistes Christi entzieht, begünstigt stets das Fleisch gegenüber dem Geiste, die Sinne gegenüber der Vernunft. Sie hindert die Unterordnung der sichtbaren Welt unter die Stimme des vernünftigen Heiles und trägt sonach den Keim des Verderbens in sich.

Danach erklärt sich auch, wie die Kirche kein direktes Recht im Bereiche des Zeitlichen besitzt, sondern nur so weit, als die natürlichen Kräfte in ihrer Thätigkeit nicht der Freiheit, d. h. dem ungehinderten Streben nach der letzten Vollendung, entgegenstehen dürfen. Denn ebenso wie sie ohnmächtig sind, diese letzte Vollendung sich zu verschaffen, und wie sie demnach mit Rücksicht auf diese sich unterordnen müssen, stehen sie im Bereiche des natürlichen Lebens selbständig da. Die Kirche kann nie stören, nur vollenden kann sie. Wo eine Lücke ist, wo die natürlichen Kräfte am Ende ihrer Macht sind, trotzdem noch die ganze maßgebende letzte Vollendung, gleichsam unberührt, nicht einmal erkennbar, in welchem einzelnen Gute sie sich findet, übrig bleibt, da tritt die Kirche ein und zeigt auf jene Kraft, aus der für jede menschliche Person die Bethätigung der Freiheit strömt, den letzten Endzweck positiv erreichen zu können. Die Kirche tritt nicht neben die natürlichen Kräfte, etwa als eine neu hinzugefügte, sondern durchdringt sie alle. Im Bereiche der Natur mangelt nichts. Da bedarf es keiner neu hinzutretenden Kraft. Daß die Natur nicht die letzte Vollendung für ihre Thätigkeit besitzt, hindert nicht den Zusammenhang der natürlichen Ursachen, für die ihnen gestellte Aufgabe ausreichend zu sein.

Die Kirche als solche bringt kein Recht auf bestimmten materiellen Besitz mit sich. Sie trägt nicht das Schwert, um solchen zu verteidigen. Sie tritt nicht wie der Staat in die Welt, angewiesen auf eine bestimmte materielle Machtsphäre. Sie hat deshalb auch nicht von Gott die Mittel erhalten, um eine derartige Machtsphäre aufrechtzuhalten. Wohl schließt sie Eigentumsrecht, unabhängig vom staatlichen Gesetze, in sich ein; aber nur wenn jemand ihr etwas schenkt. Dann ist die staatliche Gewalt ähnlich verpflichtet, dieses Eigentum zu schützen, wie er eine rechtskräftige Schenkung aufrethält, die ein Privatmann erhalten hat. Wohl hat sie das Recht, zu verlangen, daß „wer das Evangelium verkündet, auch vom Evangelium lebe“; aber nur von ihren Gläubigen kann sie dies fordern, daß sie die zeitlichen Kosten des Gottesdienstes tragen: „Wenn wir in euch Geistiges gesäet haben,“ sagt der Apostel (I. Kor. 9, 11) „ist es dann etwas Großes, wenn wir euer Materielles, Fleischliches ernten?“ Wir treten damit jedoch in ein Gebiet, welches wir noch weiter vorbereiten müssen, ehe die Grenzen abgesteckt werden können. Vor allem ist es da erfordert, genau zu prüfen, welcher Art das Ganze ist, welches durch die Kirche vertreten wird, und welcher Art jenes Ganze, welches im Staate zum Ausdruck kommt. Darüber das nächste Mal.

Unsre Absicht war für heute, auf das tiefste Fundament aller kirchlichen Einrichtungen sowie der ganzen kirchlichen Organisation hinzuweisen: Die Gnade liegt zu Grunde. Die Kirche hat nicht die mindeste eigene Kraft. Sie ist „das Zeichen zum Guten hin“, wie der Psalmist sagt, nämlich zum Gut des letzten Endzweckes hin, des Dreieinigen, wie er in sich besteht. Gerade darum ist aber die Kirche oder das Papsttum das geeignete Heilmittel in unserer Zeit. Denn bei ihr fehlt selbst die Möglichkeit, das rein Subjektive, die eigene Auffassung an die Stelle des objektiv Gegebenen zu setzen. Gerade dies jedoch ist der Quell aller Anarchie in den Geistern, in den Staaten, im Besitze. Der Individualismus richtet die Gesetzgebung sowie Kunst und Wissenschaft zu Grunde. Der Mensch liebt es, die Wahrheit in freier Willkür zu schaffen, anstatt sie an den Dingen zu erforschen und sich danach zu richten. Er hat es gern, das Gerechte hervorzubringen und etwas für gerecht zu halten, weil er eben es thut, anstatt daß er bereit sein soll, auf die Stimme der Gerechtigkeit zu hören. Er will nichts davon wissen, daß in der Verwaltung seines Besitzes ein anderer Maßstab gelten soll als derjenige der Selbstsucht, und meint, der Besitz sei eine seiner Person verliehene Auszeichnung, in die niemand etwas

hineinzusprechen habe. Wer kann leugnen, daß in weiten Kreisen diese Anschauungen vorwalten? Und wer kann es leugnen, daß damit die Person eines jeden zum absoluten Mittelpunkt wird, um den sich alles zu drehen hat. Das aber gerade ist Anarchie, wenn jeder in dieser Weise, unbekümmert um den andern, absolut dasteht.

Einzig die Kirche stellt sich solchen Anschauungen diametral gegenüber. In ihr kommt die Wahrheit, die Gerechtigkeit, die Macht zu Ehren, wie sie aufsen ist, unabhängig von allem und alles umfassend und durchdringend, nämlich im dreieinigen, allein selbtherrlichen Gott. Die menschliche Person bedeutet den Mangel, die in sich bestehende Gottheit bedeutet die Fülle nach allen Seiten hin. Nur was Gottes ist, sucht die Kirche; und sie sucht es nicht aus eigener Kraft, sondern wiederum in der Kraft Gottes. Deshalb kann auch sie allein dem Mangel in der Menschheit an „Frieden, Freude und Gerechtigkeit“ abhelfen. Denn sie weist nicht auf den Mangel als auf das Heilmittel gegen den Mangel; sondern auf die Fülle, welche wohl geben kann ohne Ende, aber niemals etwas empfangen. Wie viel vom Wahrheitsglanze der katholischen Kirche in andern Religionsgemeinschaften durchleuchtet, so weit sind auch sie geeignet, gegen diesen, unsre menschliche Gesellschaft zerfressenden Anarchismus ein Heilmittel zu sein. Und in jeder Religionsgemeinschaft ist ja, wie Augustin schreibt, immer ein Körnchen Wahrheit; sonst könnte die betreffende Religionsgemeinschaft gar nicht bestehen. Auch vor Christus waltete der Glanz der Wahrheit; aber gedämpft, unbestimmt, in Bildern und Figuren. Die katholische Kirche allein hat den vollen Wahrheitsglanz, den wahrhaft „katholischen“, d. h. allumfassenden. In ihr fehlt kein Strahl, der sonstwo, verlassen und deshalb kümmerlich, leuchtet. Sie allein ist im hervorragendsten Sinne die sociale Heilanstalt kraft ihrer Gründung, ihrer Heilmittel, ihres Zweckes.



DER HERBARTIANISMUS UND SEINE VERTEIDIGUNG DURCH O. FLÜGEL.

Eine Replik.

Von Dr. M. GLOSSNER.

Die Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik, redigiert von O. Flügel und W. Rein, bringt im 1. Hefte des 2. Jahrgangs S. 23 ff. aus der Feder Flügels eine Entgegnung auf meinen in diesem Jahrbuch Bd. VIII, 171 erschienenen Artikel über den Herbartianismus und die für Lehrerseminarien bestimmten psychologischen und pädagogischen Lehrbücher, speciell mit Rücksicht auf Lindners Lehrbuch der Pädagogik. Flügel stellt die Sache so dar, als ob es sich nur um „Beschimpfung“ der Herbartschen Philosophie zu dem Zweck handle, die Herbartianer aus der Schule und den Lehrerseminarien zu verdrängen. Übrigens zeigt der gereizte Ton, den Fl. anschlägt, daß der fragliche Artikel nicht ohne Wirkung geblieben ist. Der Versuch aber, die Herbartsche Philosophie gegen die erhobenen Vorwürfe zu rechtfertigen, ist, wie wir zeigen werden, vollständig mißlungen. Schon der Umstand, daß Fl. selbst zugestehen muß, die Charakteristik der Herbartschen Philosophie als atheistisch, materialistisch u. s. w. sei nicht neu, und die Herbartianer hätten sich gegen diese „Beschimpfungen“ bereits — nach seiner Meinung allerdings mit Erfolg — zu verteidigen gehabt, schon dieser Umstand, sage ich, ist ein Beweis dafür, daß die von mir vorgebrachten Vorwürfe nicht bloße „Beschimpfungen“ seien. Zudem habe ich diese Vorwürfe begründet, wovon freilich Fl. seinen Lesern nichts oder nur Verzerrtes zu berichten weiß. Wenn meine Gründe zum Teil aus Aristoteles, zum Teil von Trendelenburg entnommen sind, so kann das ihren inneren Wert nicht beeinträchtigen; denn der Canon, auf welchen der Vorwurf, Trendelenburg und ich beurteilten Herbarts Philosophie vom aristotelischen Standpunkt, schließlichs hinausläuft, daß man, um Herbart recht zu verstehen, Herbartianer sein müsse, kann doch nicht als eine ernsthafte Forderung gemeint sein. In keinem Falle werden wir ihn acceptieren. Für einen Herbartianer mag es ja sehr unangenehm sein, nicht bloß erfahren zu müssen, daß der Philosophie seines Meisters Etiketten wie „Atheismus, Pantheismus, Materialismus“ angeheftet werden, sondern auch zu

vernehmen, daß die Herbartschen Grundbegriffe und Grundprincipien schon vor Tausenden von Jahren als falsch erwiesen und sein System zu den Toten geworfen wurde.

Fl. hält es nicht für notwendig, auf alles einzelne einzugehen und will nur die Hauptsachen hervorheben als „Seltsamkeiten“ für solche, die sich vielleicht nach Beispielen für Trugschlüsse umschauen. Der Haupttrugschluss aber sei: Herbart ist gegen Aristoteles, also nicht allein gegen die katholische Kirche, sondern gegen das Christentum überhaupt. Dieser „Haupttrugschluss“ ist das Machwerk des H. Flügel; denn es ist doch etwas anderes, die Waffen der Polemik aus der Logik und Metaphysik des Aristoteles entnehmen, und etwas anderes, sich blindlings auf seine Autorität berufen. Das letztere überlasse ich den Herbartianern ihrem Meister gegenüber; für mich gilt Aristoteles nicht mehr, als seine Gründe wiegen, und soweit als seine Ansichten auf evidenten Wahrheit beruhen. Wenn aber Fl. von einem „Unglück“ redet, daß ich mich auf Trendelenburg berufe, so ist dies einfach lächerlich. Die von dem berühmten Logiker an Herbarts praktischer Philosophie geübte Kritik ist von den Herbartianern so wenig entkräftet worden, als seine kritischen Erörterungen gegen die Hegelsche Logik eine Widerlegung gefunden haben.

Wie unglücklich Fl. selbst mit seiner Verteidigung der Herbartschen Philosophie ist, zeigt sein erster Versuch einer sachlichen Widerlegung. Herbart findet die Befriedigung der Begehrung in der vollendeten Vorstellung. Dagegen wurde eingewendet, diese Auffassung sei zugleich idealistisch und egoistisch. Fl. erwidert, es handle sich hier gar nicht um eine Theorie, sondern um eine Thatsache; denn das Wasser, das der Durstige begehrt und das seinen Durst löscht, komme doch nicht in die Seele. Für Fl. ist es also eine Thatsache, daß die Seele dürstet und durch die „vollendete Vorstellung“ den Durst löscht. Er sieht nicht, daß in dieser Behauptung nicht bloß eine idealistische Auffassung des Begehrens liegt, sondern auch eine durchaus unhaltbare dualistische Auffassung des Verhältnisses von Leib und Seele. Und diese Auffassung soll eine Thatsache und nicht eine bloße Theorie sein!

Mit großer Vorsicht geht Fl. um den gegen die Herbartsche Metaphysik erhobenen Vorwurf des Atheismus herum. Herbarts Metaphysik und Ethik (läßt er mich schließen) führen nicht mit Notwendigkeit zu Gott, folglich lehrt Herbart den Atheismus. Er begnügt sich dann mit der Äußerung, über den Vorwurf des Atheismus gegen die Herbartsche Metaphysik sei

schon oft gehandelt worden (S. 25). Meine Behauptung geht aber viel weiter. Ich sage, Herbart's Metaphysik führe von Gott ab, schliesse Gott förmlich aus. Herbart selbst gesteht, seine Religionsphilosophie entfremde ihn seiner Metaphysik; wir werden also wohl schliessen müssen, das seine Metaphysik der Religionsphilosophie entfremden müsse. Angesichts der bekannten Realenlehre Herbarts lohnt es sich nicht, über diesen Gegenstand noch weitere Worte zu verlieren. Ich verweise deshalb nur auf den mißlungenen Versuch des hervorragendsten Herbartianers Drobisch, „die religionsphilosophische Lücke in Herbart's System auszufüllen“ bei Drews, Die deutsche Spekulation seit Kant Bd. II. S. 36 ff. Drews selbst nennt den Herbart-Drobischschen Gott nicht mit Unrecht „ein wahres Nest der grössten Widersprüche, ein flatterndes armseliges Gebilde, eine Vogelscheuche von einem Gotte“ (S. 45) und urteilt von den Bemühungen der Herbartianer, darunter Flügels selbst (in dessen Schrift: Die spekulative Theologie der Gegenwart), die Anerkennung des Pluralismus durch die moderne Theologie zu erlangen, sie beruhe auf einer „merkwürdigen Verbohrtheit, wie sie nur der Parteifanatismus, aber nicht ein sachliches Denken produzieren“ könne. In der That spielt der nachträglich in das System eingeflickte herbartianische Gott, der nur ein Reale neben anderen Realen sein, nur im Kontakte mit diesen zum Erkennen und Wollen gelangen und zu ihnen doch nur in einem äusserlichen Verhältnis stehen könnte, die traurigste Rolle von der Welt.

Ein Mißverständnis der grössten Art, um nicht mehr zu sagen, begegnet Flügel, indem er sich für die Lehre seines Meisters von der Unabhängigkeit der sittlichen Ideen von Gott auf den hl. Thomas von Aquin beruft. Die Unabhängigkeit der sittlichen Urteile vom Willen Gottes (nur vom Willen Gottes?) sei in demselben Sinne zu verstehen, wie es Cathrein von Thomas von Aquin berichte (S. 25). Das heisst doch das Wasser absichtlich trüben, um bequem fischen zu können. Wie verhält es sich aber thatsächlich? So, das der Gegensatz zwischen Thomas von Aquin und Herbart nicht schärfer sein könnte. Der hl. Thomas nämlich lehrt eine metaphysische Ordnung der Dinge, die vom Wesen und Dasein Gottes absolut abhängig ist und in Gott ihre ausschliessliche Begründung besitzt, und eine sittliche Ordnung, die ihre für den kreatürlichen Willen verbindliche Kraft aus dem göttlichen Willen schöpft. Wenn also der hl. Thomas lehrt, das es Dinge gebe, die von Gott verboten sind, weil sie böse sind, nicht umgekehrt, so ist damit zwar eine Unabhängigkeit von göttlicher Freiheit und Willkür, mit nichten aber

eine solche vom göttlichen Wollen und dem heiligen göttlichen Wesen, dem Grunde der gesamten intelligiblen und sittlichen Ordnung, behauptet. Von alle dem nun findet sich bei Herbart keine Spur. Herbart kennt keine metaphysische von Gott abhängige Ordnung, keine sittliche Ordnung, die ihre Kraft aus dem Willen Gottes schöpft. Die Realen sind so unabhängig, ewig, durch sich selbst seiend, wie der religionsphilosophische Gefühlsgott selbst, der eben auch ein Reale neben andern Realen ist und den Namen „Gott“ gar nicht verdient. Gott ist in diesem System nichts weiter als ein Vorstellungsgebilde, das dem menschlichen Gefühlsbedürfnisse sein Dasein verdankt. Was Cathrein betrifft, so redet er ausdrücklich vom freien Willen Gottes, wie die von ihm betonten Worte beweisen: „Es muß also eine objektive, unveränderliche, über alle Zeiten erhabene, nicht nur vom Willen der Menschen, sondern auch vom freien Willen Gottes unabhängige Richtschnur des sittlichen Guten und Bösen geben.“ (Moralphilosophie, 2. Aufl. I. Bd. S. 143.)

Auch den Vorwurf des Pantheismus will Fl. auf der Herbartschen Metaphysik nicht ruhen lassen. Nun mag es freilich — abgesehen davon, daß sonst dieser Vorwurf im Vergleich mit dem des Atheismus als der minder schwere gilt — seltsam klingen, daß ein System, dessen Anhänger sich rühmen, den Monismus oder Pantheismus radikal und principiell überwunden zu haben, selbst des Pantheismus beschuldigt wird. Der Vorwurf kann daher nicht die Bedeutung haben, daß Herbart monistisch lehre; denn in der That lehrt er pluralistisch, ohne aber deshalb den Monismus besiegt zu haben; denn der von ihm adoptierte Seinsbegriff drängt konsequent doch wieder dem Monismus zu. Trotz des ausgesprochenen Pluralismus aber, dessen Charakter in der That mehr den Stempel des unverhüllten Atheismus als den des verhüllten (was der Pantheismus thatsächlich ist) trägt, besitzt der Vorwurf des Pantheismus insofern Berechtigung, als den Herbartschen Realen exklusiv göttliche Attribute beigelegt werden, resp. zukommen. Als solche nannten wir: Absolutheit, Aseitität, Einfachheit, Ewigkeit u. s. w. Fl. beanstandet das: u. s. w. Wir können ihm aber noch andere göttliche Attribute nennen, die den Realen zukommen müßten, wenn sie „Seiende“ im Herbartschen Sinne wären, nämlich Immaterialität, Unveränderlichkeit, selbst Überräumlichkeit, da ihre Einfachheit doch nicht die des mathematischen Punktes sein soll. Den Vorwurf des Pantheismus aber glaubt Fl. einfach damit abweisen zu können, daß er die genannten Prädikate als „negative“ erklärt, die angeblich gar nichts beweisen. Sie beweisen aber

sehr viel; denn nur der Ausdruck und die begriffliche Fassung ist negativ, der Sinn aber und die Absicht ist positiv; denn sie entfernen von Gott Unvollkommenheiten und setzen in ihm die entgegengesetzten Vollkommenheiten. Negativ ist also vielmehr das durch sie Negierte, nämlich Relativität, Voneinandersein, Zusammengesetztheit, Zeitlichkeit u. s. w. Es bleibt also dabei, daß die Realen ebensoviele absolut Seiende oder Götter sind. Andererseits freilich ist der Herbartsche Gott, wie oben gesagt wurde, eben auch nur ein Reale, dem nur im Kontakte mit den übrigen Realen Leben, Erkenntnis u. s. w. zukommen könnte.

Vom Vorwurfe des Atheismus und Pantheismus geht Fl. auf den des Materialismus über. Er führt dagegen das Zeugnis Langes ins Feld. Mag es sich mit dem Urteil Langes wie immer verhalten, soviel steht fest, daß Herbart, obgleich seine Principien in gewissem Sinne immateriell sind, sofern sie nämlich unausgedehnt und absolut einfach sein sollen, diese Principien gleichwohl wie einen bloßen Stoff, also ganz materiell behandelt; denn alle Form, jegliche sensible und intelligible Bestimmtheit liegt nach Herbarts Ansicht auf seiten des anschauenden, verbindenden und trennenden Subjekts. Die Herbartschen Realen unterscheiden sich hierin wesentlich von den Monaden des Leibniz, denen Spontaneität und Receptivität, Vorstellung- und Begehrungskräfte zugeschrieben werden, und äquivalieren vollkommen den Atomen Demokrits; sie gelten als Elemente der kontinuierlichen Quantität, aus deren Zusammensein oder genauer Zusammenfassung durch ein vorstellendes Subjekt der Raum oder vielmehr der Schein kontinuierlicher Räumlichkeit entsteht. Schon Aristoteles erklärte es als irrelevant, ob die demokritischen Atome als ausgedehnt gedacht oder als einfache Punkte aufgefaßt werden. Eine Weltauffassung aber, die nur stoffliche Principien als objektiv real anerkennt, ist auch nach Langes Zugeständnis Materialismus; es kommt aber weniger darauf an, ob der Stoff ursprünglich stofflich bestimmt wird, als darauf, ob die angenommenen Principien thatsächlich wie ein bloßer Stoff behandelt werden.

Sehr seltsam scheint unserem Herbartianer der Vorwurf zu klingen, daß nach Herbart die Vorstellungen nicht einmal der Seele inhärieren sollen. Und doch ist dem so; denn in der Herbartschen Auffassung gleicht die Vorstellung dem Funken, der dem Steine entspringt; sie liegt gewissermaßen zwischen den Realen und gehört schon deshalb dem Reale (der Seele) nicht zu eigen an, weil sie dazu gar kein Vermögen besitzt. Das ist

nun freilich im höchsten Grade absurd; die Schuld trägt aber nicht unsere Kritik, sondern die absurde Realenlehre selbst.

Die aus der Leugnung der Seelenvermögen gegen Herbart entnommene Instanz glaubt Fl. durch ein Anekdotchen parieren zu können. Die Furcht des Studenten im herbartianischen Hörsaal, der sich „seinen Verstand nicht nehmen lassen will“, ist nicht grundlos. Indem nämlich Herbart und seine Anhänger den Verstand als ein Abstraktum, als einen „Kollektivnamen für die verständigen Urteile“ erklären, leugnen sie ihn in der That als ein selbständiges Vermögen, und da ihnen überdies die „verständigen Urteile“ aus der selbstthätigen Verbindung und Scheidung der Vorstellungen entspringen, verfallen sie in einen Sensualismus der schlimmsten Art, der jegliche Selbstthätigkeit der Seele aufhebt. Allerdings leugnen die Herbartianer nicht die Thatsache des verständigen Denkens, das hiesse ja die Sonne am hellen Tage leugnen wollen, aber sie geben davon eine Erklärung, die ihren wesentlichen Charakter zerstört. Die bezüglichen Äußerungen Flügels enthalten übrigens einen Widerspruch an sich und gegen das System. Verstand soll nämlich einerseits nur ein Kollektivname für die verständigen Urteile sein, andererseits aber soll durch „verständiges“ Denken das Vermögen oder die Fähigkeit, auch „sonst“ verständig zu denken, erworben werden. Also doch wieder eine Fähigkeit! Eine Fähigkeit ist denn doch etwas anderes als ein Kollektivname! Und wem käme diese Fähigkeit zu? Der Seele? Aber ihr wurde doch principiell alle Spontaneität und Receptivität abgesprochen! Fürwahr, es gibt nichts Konfuseres als diese der Seele alle Vermögen absprechende Psychologie!

Endlich noch ein Wort über den mathematisch-mechanischen Charakter der Herbartschen Philosophie, nicht blofs der Psychologie, sondern auch der Ethik. Flügel behauptet, Herbart wende Mathematik nur auf die einfachsten Verhältnisse der Psychologie und Naturphilosophie an, dagegen finde in der Logik, dem größten Teile der Metaphysik u. s. w. keine Anwendung der Mathematik statt, es sei aber gewifs „sehr bezeichnend für das genaue Denken Herbarts, daß er seine Gleichnisse mit Vorliebe den exakten Wissenschaften, wie der Mathematik, der Mechanik, der Musik, der Astronomie entnimmt.“ Gewifs sehr bezeichnend! Sehr bezeichnend für uns sind überhaupt die von Fl. gemachten Zugeständnisse. Denn wenn nicht überall „eigentliche Anwendung der Mathematik“ stattfindet, so geschieht das nicht aus principiellen Rücksichten, sondern weil diese Anwendung an der Natur der Gegenstände schlechterdings scheitert. Dafür müssen

„Gleichnisse“ ihre Dienste leisten. Diese exakten Gleichnisse und die sinnlich-mechanische Ausdrucksweise sind daher keineswegs etwas Zufälliges, sondern tief in der verkehrten Richtung, dem principiell mechanisch-exakten Standpunkt Begründetes.

Die Widerlegung der an der Herbartschen Ethik geübten Kritik macht sich Fl. sehr leicht, indem er die Sache so darstellt, als hefte sich dieselbe ausschliesslich an gewisse bildlich gemeinte Ausdrücke, wie Gewicht, Schwere, Grösse (S. 28). Über den Kern der Kritik: Mangel des Begriffs der sittlichen Norm, des Sittengesetzes, des Begriffs der Pflicht (abgesehen von dem mechanischen, deterministischen Freiheitsbegriff) — einseitig formales Princip der Sittlichkeit, die im Charakter im Sinne vollkommener innerer Konsequenz und Übereinstimmung des Wollens und Handelns gipfelt, geht Fl. einfach mit Stillschweigen hinweg.

Am Schlusse seiner „Entgegnung“ wirft mir Fl. vor, es sei mir nicht darauf angekommen, etwas „wissenschaftlich Eingehendes“ (!) über Herbarts Philosophie zu sagen. Indem ich das Urtheil den Lesern meiner Abhandlung überlasse, kann ich H. Fl. nur erwidern, daß er selbst in seiner Entgegnung nichts zur Sache vorzubringen wisse und sich überall auf angeblich längst Geleistetes, längst Widerlegtes berufe. Und nun noch ein Wort! Allem Anschein nach ist die Philosophie Herbarts im Absterben begriffen. Sie fristet in der Schule noch ein künstliches Leben, wie es denn charakteristisch ist, daß die Zeitschrift für „exakte“ Philosophie sich in eine solche für Philosophie und Pädagogik umgestaltete. Aber die Schule wird in Bälde nichts mehr von diesem unhaltbaren und abgelebten System wissen wollen, wie die späteren Auflagen des Lindnerschen Lehrbuchs und anderweitige Bearbeitungen desselben (Lindner-Fröhlich) beweisen, indem sie eine Herbartsche Aufstellung nach der andern fallen lassen, so daß schliesslich von der ganzen „wissenschaftlichen“ Pädagogik nichts übrig bleibt und diese Disciplin wiederum in dem gewohnten empirisch-populären Bette sich bewegt.



LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

Eugen Eberhard, Beiträge zur Lehre vom Urteil. Inaugural-Dissertation. Breslau 1893.

Die vorliegende Abhandlung will das Wesen des Urteils feststellen. In den fünf ersten Paragraphen werden ebensoviele Theorien (die Verknüpfungs-, die Subsumtionstheorie, die Theorien Lotzes, Wundts, Brentanos) widerlegt, § 6 umgrenzt mit Bezugnahme auf Sigwart den Untersuchungsgegenstand, in § 7 und 8 entwickelt der Verfasser seine eigene Lehre über das Urteil nach dessen zwei Seiten, nämlich Vorstellungsmaterial und Gültigkeitsbewußtsein. Im allgemeinen verfährt E. beim Widerlegen mit einer Sicherheit, welche scharfes Durchdringen des Gegenstandes und entschiedenes, selbständiges Denken verrät; die Entwicklung der eigenen Theorie ist ziemlich gelungen, doch zu wenig eingehend. Der Erfolg und Wert der Studie wird leider durch einige Mißverständnisse und Ungenauigkeiten beeinträchtigt.

1. Mit Glück widerlegt E. die Theorie der Subsumtion, sowie die Lehren Lotzes und Brentanos. Bei der erstgenannten wäre jedoch eine genauere Darstellung der Lehre erwünscht. Es ist nicht genau, zu sagen: „sie sucht das Wesen des Urteils darin, daß es den Subjektsbegriff unter das Prädikat subsumiere“, und es ist unrichtig, dies so zu erklären: „d. h. als eine Art der durch das Prädikat bezeichneten Gattung erkenne“. So wird man die Lehre selten formuliert finden; sie lautet vielmehr gewöhnlich so: „das Urteil subsumiert das Subjekt unter den Prädikatsbegriff“, und wenn viele Logiker statt „Subjekt“ sagen „Subjektsbegriff“, so darf dies nicht immer, wie es E. thut, so verstanden werden, als ob sie nur an Allgemeinbegriffe dächten, oder als wollten sie die singulären Urteile aus dem Gebiete der wirklichen Urteile anschließen; für den Logiker gibt es eben auch Individualbegriffe, wie Cäsar, Sonne, Cuxhaven. — Daß die Subsumtionstheorie die verbreitetste Ansicht sei (S. 9), scheint in der Geschichte der Logik keine Bestätigung zu finden. Wenn man bei vielen Logikern die Lehre findet, daß jedes Urteil sein Subjekt unter den P-begriff subsumiere, oder daß das Prädikat an sich immer allgemeiner sei als das Subjekt, so wollen sie dadurch sehr häufig nicht das Wesen, sondern eine allgemeine Eigenschaft des Urteils angeben. — Gut ist der Nachweis, daß manche Urteilklassen durch Umwandlung in die Form der Subsumtion eine Veränderung ihres Gedankeninhaltes erleiden (S. 14). Auffällig ist, daß E. mit „Äquipollenz“ das Verhältnis zwischen S und P im sogen. „identischen“ Urteil (auch dies ist eine unglückliche Benennung) bezeichnen will. Man hat doch unter Äquipollenz immer das Verhältnis zweier Urteile verschiedener Form, aber gleichen Wertes verstanden. — Im ganzen hätte der Verfasser gut gethan, die Widerlegung dieser Theorie durch Mill zu benutzen und zu citieren.

2. Bei der Widerlegung der Lotzeschen Identitätslehre wäre eine tiefere und durchdringendere Lösung jener Schwierigkeit erwünscht gewesen, durch welche Lotze zu seiner seltsamen Verkünstelung des kategorischen Urteils verführt wurde. E. hat den Hebel der Lösung schon berührt, da er sagt: „daß beide Glieder der Aussage eines und dasselbe meinen, ist insofern richtig, als sich das ganze Urteil auf ein einheitliches, während der vollen Dauer des Aktes identisch mit sich festgehaltenes Vorstellungsbild als auf seinen Gegenstand bezieht; hingegen

ist es nicht notwendig, daß dieser Gegenstand sowohl im Subjekte als im Prädikate seinem vollständigen Inhalt nach wiederholt wird“ (S. 27), aber er hat diesen Hebel nicht fest genug gefaßt, um die Schwierigkeit heben zu können. Was der urteilende Verstand als „mit sich identisch“ festhält, ist das zu beurteilende Ding, nicht das ganze Vorstellungsbilde, das er bedarf, um zur Erkenntnis zu gelangen; und dieses Ding bleibt sich in S und P gleich, so daß man in beiden Begriffen des Urteils ein diesbezügliches, identisches Element des Gedankens annehmen muß, wird jedoch in S und P jedesmal unter einer anderen Seinsform erfaßt. Dieses Element leistet der Identitätsforderung Lotzes Genüge, es begründet die materielle Identität von S und P, während formell, in den Begriffsmerkmalen, S und P meistens Verschiedenes sind. Die Unterscheidung von Subjekt und Form der gedachten Dinge löst die Schwierigkeit.

3. Gegen Wundt verteidigt E. mit Geschick die Lehre, daß das Urteil nicht Analyse einer Vorstellung, sondern vielmehr Verbindung vorher getrennter Vorstellungselemente ist. „Die Leistung weitaus der meisten unserer Aussagesätze besteht nicht ausschließlich in der Zerlegung einer zusammengesetzten Vorstellung in ihre Bestandteile, sondern wesentlich auch in der Zusammenfassung der unterschiedenen Elemente.“ Nur sollte E. sagen: aller unserer Aussagesätze. „Ehe ich sagen kann: ich gehe, der Tisch ist rund, muß ich mich selbst als ich, meine Bewegung als gehen, den Tisch als Tisch und seine Eigenschaft als rund bezeichnet haben.“ Statt „bezeichnet“ müßte hier richtig „begriffen und unterschieden“ gesagt werden. — Falsch ist es nun aber, wenn E. hieraus folgert, daß das Benennungsurteil dem Tätigkeits- und Eigenschaftsurteil vorausgesetzt sei. E. versteht unter „Benennungsurteil im strengsten Sinne“ (S. 32) dasjenige, welches „noch kein Wiedererkennen involviert“, und sich im Geiste des Kindes z. B. vollzieht, wenn demselben „zum ersten Male ein Objekt als Tisch bezeichnet wird“; und dies, wie uns scheint, ganz abweichend von Sigwart, der ein Benennungsurteil in diesem Sinne gar nicht kennt. Dieses Benennungsurteil können auch wir nicht anerkennen. E. sagt: „Wird einem Kinde ein Objekt zum ersten Male als Tisch bezeichnet, und wiederholt es den benennenden Satz, so ist sein Urteil¹ anfangs nur der Ausdruck einer Association zwischen der Gesichtsvorstellung eines körperlichen Dinges und einem akustischen Empfindungskomplex. Ähnliches gilt im entwickelten Denken für die Verknüpfung eines Individualnamens mit seinem Träger, und ganz allgemein für die Association der Wörter mit ihren Bedeutungen.“ Wir meinen, wenn das Kind die Vorstellung oder Wahrnehmung des Tisches mit der des Lautes Tisch verbindet, so sei das gar nicht Sache des urteilenden Verstandes, sondern der sich gewöhnenden Phantasie. Das Urteil aber, wenn das Kind im beschriebenen Falle überhaupt eines bildet, ist entweder dieses: dies da, oder so etwas, wird Tisch genannt, wobei ihm Tisch keinen Begriff gibt, sondern nur Name ist; oder dieses: dies da ist ein Tisch, wobei es mit Tisch bereits einen selbstgebildeten Begriff verbindet; das letztere ist ein Benennungsurteil im Sinne Sigwarts, und von diesem kann zugegeben werden, daß es dem Tätigkeits- oder Eigenschaftsurteil vorausgehen muß. — Es muß begrüßt werden, daß E. die Frage nach der Entstehung der Urteile und die nach dem Sinne der prädikativen Verbindung hier entschieden auseinanderhält und ihre Verquickung abweist. Dagegen scheint sich E. zu sehr

¹ Soll heißen: Satz.

der Auffassung Wundts zu accommodieren, daß die Vorstellungen der Phantasie und die Anschauungen der Wahrnehmung das „Material“ unserer Urteile sind. Soll unter Material der konstituierende Inhalt des Urteils verstanden werden, so ist diese Auffassung nicht richtig, als solches darf nicht Anschauung und Vorstellung, sondern muß das Angesehene und Vorgestellte bestimmt werden.

4. Bei der Widerlegung Brentanos haben wir das Bedenken, ob der Vorwurf, daß Br. das „Anerkennen“ in doppeltem Sinne gebrauche, gerechtfertigt sei. Der Doppelsinn soll darin liegen, daß Br. das Anerkennen bald im Sinne von „als vorgestellt anerkennen“, bald im Sinne von „für wahr halten“ verstehe. Haben wir jedoch Br. recht verstanden, so versteht er das Anerkennen, welches alle Urteile konstituiert, niemals im ersteren Sinne. E. geht von den Urteilen der inneren Wahrnehmung aus, aus denen auch Br. zuerst seinen Begriff von der „einfachen Anerkennung“ dathut. Es wird gesagt, daß diese Urteile nur bejahend oder anerkennend sein können, weil das psychische Phänomen, in dessen Anerkennung das Urteil der inneren Wahrnehmung nach Br. besteht, wenn es vorhanden ist, eine Leugnung seiner selbst nicht zuläßt; wenn es aber nicht vorhanden ist, nur dadurch gelehnet werden könnte, daß es vorgestellt würde, und dann erst recht nicht gelehnet werden könnte, sondern als vorgestellt anerkannt werden müßte. Darum lasse sich die Thatsache, daß Br. dennoch dem anerkennenden Urteil ein verwerfendes nebenordne, nur dadurch erklären, daß Br. das Anerkennen hier und dort in verschiedenem Sinne meine. Aber jener Gedankengang ist unrichtig. Freilich, das ursprüngliche Urteil der inneren Wahrnehmung ist immer bejahend: ein psychisches Phänomen ist vorhanden, wir sind uns desselben bewußt, und erkennen es in diesem Bewußtsein an. Aber gleichwohl gibt es auch verwerfende Urteile, die sich auf psychische Phänomene, also auf den eigentümlichen Gegenstand der inneren Wahrnehmung beziehen. Es ist nutzlos, wenn E. sagt: „um einen Bewußtseinsinhalt leugnen zu können, müßte ich ihn vorstellen; stelle ich ihn aber vor, so muß ich ihn notwendig als vorgestellt anerkennen“. Ja, wir müssen ein psychisches Phänomen, z. B. Zahnweh, das wir nicht wirklich haben, vorstellen, um es leugnen zu können; dann entsteht in uns eine Vorstellung davon, und das darin vorgestellte Zahnweh wird Gegenstand unserer Verneinung. Es ist Täuschung, wenn E. deshalb, weil wir das Phänomen dann „als vorgestellt anerkennen“ müssen, meint, wir könnten es nicht leugnen. Ja, wir müssen es als vorgestellt anerkennen; aber Gegenstand dieser Anerkennung ist dann nicht das Phänomen, sondern die Vorstellung desselben. Dies geschieht thatsächlich, wenn wir denken: ich habe kein Zahnweh, ich erinnere mich dessen nicht.

Wenn wir diesen speziellen Gedankengang Eberhards nicht billigen, so erkennen wir gleichwohl an, daß E. hier eine sehr wunde Stelle der Lehre Br.s getroffen hat. Worin soll die Verneinung in diesem Gebiete von Urteilen bestehen, wenn die „Existenz“ nicht als Prädikat angenommen wird? Die Verneinung soll der einfache Gegensatz der Anerkennung sein; aber es ist unerfindlich, wie die reine Anerkennung eines wahrgenommenen oder vorgestellten Subjekts ohne Prädikat einen Gegensatz haben soll. Brentano kann die Verneinung nicht erklären.

Wenn E. ferner gegen Br. einwendet, daß selbst in den Urteilen der inneren Wahrnehmung nicht ein einfaches Merkmal A den ganzen Inhalt bilden könne, sondern auch das wahrnehmende Wesen darin enthalten sein müsse, und somit „die Anerkennung auf dem Bewußtwerden der Beziehung eines Bewußtseinsinhaltes zum Ich beruhe“, so entspricht

das allerdings der Wahrheit, vermag aber Br. nicht zu widerlegen; denn bei Br. gehört auch diese Beziehung auf das Ich zu dem ganzen psychischen Phänomen, welches anerkannt wird; ein solches inneres Wahrnehmungsurteil würde sich in dem Satze: dieses mein Zahnweh (ist), mein Wohlgefallen an dieser Landschaft (ist) u. ähnlichen aussprechen.

Im übrigen wäre zu wünschen, daß E die Beweise Br.s principieller widerlegt hätte. Vor allem mußte die grundfalsche Behauptung Br.s zurückgewiesen werden, daß „jede Wahrnehmung zu den Urteilen zählt“. E. thut dies nur unvollständig dadurch, daß er den „ersten Wahrnehmungen jede Beziehung auf das wahrnehmende Ich und auf äußere Dinge“ abspricht, infolgedessen er wenigstens diese nicht als „Anerkennungs- oder Existentialurteile“ gelten läßt. Ebenso mußte Br.s Satz, daß „der Begriff der Existenz erst durch innere Erfahrung gewonnen sei“, woraus er folgert, daß wenigstens die erste Wahrnehmung nicht in der Verbindung des Prädikates „Existenz“ mit einem wahrgenommenen Subjekte habe bestehen können, angegriffen, und auf den Widerspruch hingewiesen werden, daß Br. der „Existenz“ jeden Begriffsinhalt abspricht, und andererseits doch von einem „Begriffe“ der Existenz sprechen muß, wodurch er selbst der Wahrheit Zeugnis gibt. Dadurch wird der zweite Beweis Br.s erledigt.

Dem dritten Beweise Br.s gegenüber hält E. mit Glück fest, daß die Umwandlung der gewöhnlichen Satzform in Existentialsätze unzulässig ist. Wir hätten hier noch eine Art historischen Beweises gewünscht gegenüber der Behauptung Br.s, daß die Kopula „ist“ bedeutungslos sei. Ein solcher Beweis läßt sich führen aus der Geschichte der Sprachen. Wie alle Hilfsverba, so war auch die Kopula der Nominalsätze einst von vollerer Bedeutung. Geschweige also, daß von der Bedeutungslosigkeit der Kopula auf die Bedeutungslosigkeit des „ἔστιν, est, ist“ in den Existentialsätzen geschlossen werden könnte, muß vielmehr die Kopula selbst in jüngeren Epochen der Sprachentwicklung als Sinnwort erklärt werden. Ebenso wäre auf die anderen, der Kopula ganz unähnlichen Bezeichnungen der Existenz, wie „es gibt“, „es hat“, „ist vorhanden“, *ὑπάρχει* etc. hinzuweisen.

Gegenüber dem ersten Beweise Br.s — „Wer ein Ganzes anerkennt (z. B. daß ein gelehrter Mann sei), erkennt einschließlic auch jeden Teil des Ganzen an (daß ein Mann sei, daß ein Gelehrter sei). Wäre nun das Urteil ‚A ist‘ die Anerkennung einer Verbindung des Merkmals ‚Existenz‘ mit A, so würde darin einschließlic auch die einfache Anerkennung von A als eines Elementes der Verbindung liegen. Aber diese einfache Anerkennung von A würde sich von der Anerkennung der Verbindung des A mit dem Merkmal ‚Existenz‘ in keiner Weise unterscheiden. Der wahre Sinn des Satzes ‚A ist‘ ist mithin die einfache Anerkennung des einzelnen A“ — mußte erklärt werden, daß derselbe in einer verkehrten Anwendung eines in seiner Weise richtigen Grundsatzes besteht. Br. gibt schon den Grundsatz selbst nicht genau wieder, wenigstens nicht in der Fassung, wie er für die Logik der Sätze gilt. Hier lautet er strenggenommen so: ein Prädikat, das einem wahrhaft zweitheiligen Subjekte beigelegt wird, kann mit demselben Rechte jedem einzelnen der Teile beigelegt werden. Gilt der Satz, daß Tiere mit Wirbelsäule und kaltem Blut lebendige Junge gebären, so muß auch einzeln wahr sein, daß Wirbeltiere lebendige Jungen haben, und daß kaltblütige Tiere lebendig gebären. So ist es nun natürlich auch, wenn die Existenz als Prädikat von einem zusammengesetzten Subjekte ausgesagt wird: wenn es gelehrte Männer gibt, so muß es ebensowohl Gelehrtes als Männer

geben. Aber dies wendet nun Br. in allgemeiner Weise an, indem er einerseits, statt zusammengesetzter Subjekte, überhaupt ein Ganzes von Teilen, und statt Prädikation Anerkennung setzt. Der Grundsatz wird dadurch nicht falsch, aber ungenau, denn was von einem Ganzen gilt, muß allerdings in irgend einer Weise von den Teilen gelten, aber in welcher Weise? In gleicher Weise wie vom Ganzen? Nein, nicht immer, sondern eben in der Weise, wie es dem Verhältnis dieser Teile zu ihrem Ganzen entspricht. Zuweilen nun ist ein Ganzes bezüglich eines seiner Attribute teilbar, und dann gilt von den Teilen, was vom Ganzen gilt, in derselben Weise; zuweilen ist ein Ganzes nicht in dieser Weise teilbar, und dann läßt sich mit jenem Grundsatz wenig anfangen. Br. hat es unterlassen, zu zeigen, daß das Urteil, als Ganzes gefaßt, in dem S und P Teile sind, hinsichtlich der „Anerkennung“ oder „Bejahung“ teilbar ist. Mit Recht verteidigt E. die Unteilbarkeit, indem er (S. 39) sagt: „In dem Urteil ‚A ist‘ ist nicht das einzelne A, sondern die Verbindung eines Existentialprädikates mit A Gegenstand der Anerkennung“, was natürlich von jedem S ist P zu behaupten wäre. Br. ist hier sicherlich dadurch getäuscht worden, daß bei jeglichem behandelnden Urteile die Existenz des Subjektes sowohl als die des Prädikates einschließend mitgesetzt wird. Aber nicht, weil „mit dem Ganzen die Teile anerkannt werden“, sondern weil einem Dinge nur dann ein reales Attribut gegeben werden kann, wenn es wirklich ist, und weil ein Attribut dadurch, daß es einem Dinge zukommt, eben auch wirklich ist. Dagegen ergiht sich aus dem Urteil N ist P über das Vorhandensein von N ohne P nichts, und ebensowenig über das Vorhandensein von P ohne N. Daraus ist klar, daß das Gleichwahrschein der Sätze S ist und P ist mit dem Satze S ist P seinen Grund in dem speciellen logischen Verhältnisse hat, wonach das Vorhandensein die Voraussetzung sowohl aller Attribute für ein Subjekt, als auch der Inhärenz für jedes Attribut ist.

5. Unbefriedigt liefs uns die Besprechung der Verknüpfungstheorie (bei E. an erster Stelle, § 1, S. 5). Es ist zu bedauern, daß E. diese, nach unserem Wissen die verbreitetste Theorie, nicht besser aufgefaßt und richtiger dargestellt hat. E. scheint sich einen minder berechtigten Vertreter derselben zum Studium und zur Kritik ausersehen zu haben. So wie E. diese Theorie auffaßt, kann er freilich S. 6 sagen: „Die Unhaltbarkeit dieser Auffassung (sc. des Urteils als einer Verbindung oder Trennung von Begriffen) ist leicht zu erweisen“. Aber so trifft E. auch nur eine specielle Form der Theorie, dagegen weder ihr Wesen noch ihre allgemeinste Formulierung.

Der wesentlichste Irrtum E.s, der sich durch seine ganze Widerlegung durchzieht, ist der, daß die Theorie von der Voraussetzung ausgehe, nur Allgemeinbegriffe seien Material der Urteile. Indem E. den „Begriff“ im Sinne der Logiker immer als abstrakten Allgemeinbegriff versteht, wird er zu der Meinung verführt, daß die Logiker, welche das Urteil als „Verknüpfung von Begriffen“ definieren, dadurch alle jene Akte vom Gebiete des Urteils ausschließen wollen, welche einen Gedanken an konkrete Individuen zum Subjekte haben. „Sinn und Vorstellung, so sagt man wohl, zeigen uns die Dinge nur, wie sie scheinen, nicht wie sie sind, ihr wahres Wesen erfasse allein das reine Denken. Wer in diesem Sinne *αἴσθησις* und *διάνοια*, Vorstellung und Denken, unterscheidet, wird das Urteil im vollen Sinne des Wortes ausschließend für das letztere in Anspruch nehmen. Die Definition des Urteils als ‚einer Verbindung oder Verknüpfung von Begriffen‘ erscheint von diesem Standpunkte aus als die einfachste und allgemeinste.“ Wir gestehen zu,

dafs es Vertreter der Verknüpfungstheorie geben mag, welche die Individualurteile vom logischen Denken ausschliessen (aber von allen dem Recensenten bekannten Logikern scheint nur Hagemann dieser Auffassung zu huldigen), und dafs einige gemeinsame Ausdrücke dieser Schule zu dieser Auffassung verführen können (z. B. wenn sie in den Lehrbüchern sagen: jeder Begriff hat einen Inhalt und einen Umfang, der Inhalt eines Begriffes besteht aus Merkmalen u. s. w.). Aber solche Äußerungen sind teils in einem allgemeineren, auch auf die Individualbegriffe anwendbaren Sinne gemeint, teils denominationes a potiori, oft verdankt man sie der Ungenauigkeit, immer aber erklärt der Zusammenhang und die Beispiele deutlich die Meinung der Verfasser. Darum ist es ein Schlag in die Luft, wenn E. zur Kritik der Verknüpfungstheorie sagt: „Ist jedes Urteil eine Beziehung zwischen Begriffen, so fallen die Akte, durch welche Begriffe aus Anschauungen gewonnen, oder bereits erworbene Begriffe auf Anschauungen angewendet werden, ausserhalb des Rahmens der Urteilsfunktion“ (übrigens werden die Akte der ersteren Art von den Logikern fast durchaus nicht dem Urteil, sondern der Begriffsbildung zugeteilt). „Nun hat der Unterschied zwischen Wahrheit und Falschheit nur im Urteil seine Stätte; folglich könnten gerade die ersten, grundlegenden Schritte aller Begriffserkenntnis hinsichtlich ihrer objektiven Gültigkeit keine Beurteilung finden.“ Weder die Voraussetzung noch die Folgerung dieser Deduktion ist richtig. Es ist falsch, dafs nach der Verknüpfungstheorie jene Akte, in welchen Begriffe auf Anschauungen angewendet werden, ausserhalb des Gebietes der eigentlichen Urteilsfunktion fallen. Aristoteles ist doch ohne Zweifel ein Hauptvertreter, ja der Begründer und Vater dieser Theorie: *ἐν οἷς τὸ ἀληθές ἢ ψευδές, σύνθεσις τις ἢ διασύνθεσις ὡς περὶ ἐν ὄντων*. Und weifs E. nicht, dafs gerade Aristoteles das Urteil über Individuelles, Konkret-Sinnliches, als eine Hauptform des Urteils aufstellt? (de interpr. c. 7. 17 a 38 sqq.). E. gibt bei der Subsumtionstheorie zu, dafs die Annahme, als Elemente des Urteils könnten nur „Begriffe“ fungieren, vielleicht keine wesentliche Voraussetzung der Theorie ist. Warum gibt er dies nicht auch bei der Verknüpfungstheorie zu, mit welcher jene falsche Annahme noch viel schwächer, und wie gesagt, nur bei ganz vereinzelt Vertretern derselben, verbunden ist? Aber auch gegen diese gilt die Folgerung E.s nicht, dafs sich nach dieser Theorie die ersten Schritte unseres Erkennens der Beurteilung ihrer objektiven Gültigkeit entziehen. Denn nur die formelle Wahrheit und Falschheit reservieren die meisten Logiker dem Urteile, und diese ist zur Beurteilung der objektiven Gültigkeit nicht erforderlich, zu dieser genügt es, wenn ein Denkkakt eine Prüfung seines Zustandekommens zuläfst. So ist es gänzlich falsch, wenn E. sagt: „Die Auffassung des Urteils als einer Verbindung von Begriffen hat die falschen Voraussetzungen der rationalistischen Erkenntnislehre zur Grundlage und ist folglich ebenso unzulänglich wie diese“ (S. 7). E.s Deduktionen sind an sich sehr gut, und widerlegen die Theorie, dafs jedes Urteil aus abstrakten Begriffen bestehen müsse, vortrefflich; aber gegen die Theorie, dafs jedes Urteil eine Verknüpfung sei, vermögen sie gar nichts. Ja, diese Theorie verteidigt eigentlich E. selbst gegen Brentano. Seltsam berührt uns die Bemerkung E.s: „Auch kurze benennende Ausdrücke, wie ‚Die Kraniche des Ibykus!‘, ‚Herr N. N.‘ (beim Vorstellen), wo ein begriffliches Subjekt weder ausgesprochen noch gedacht wird, läfst die moderne Logik unbedenklich als Urteile gelten.“ Wann hat denn

¹ Richtig gesagt: die dadurch ausgesprochenen Gedanken.

die alte Logik die solchen Ausdrücken entsprechenden Gedanken nicht als Urteile gelten lassen? Weifs E. nicht, dafs bei Aristoteles ein Beispiel vorkommt, wie: *τὸ προσιὸν τοῦτο Σωκράτης ἐστίν*?

Was S. 8 und 9 (n. 3) über die falsche Methode gesagt wird, welcher die Verknüpfungstheorie ihre Verbreitung verdanke, und welche das Urteil an den Satz binde und nach ihm beurteile, kann jedenfalls nur von einigen Logikern gelten. Das „man glaubt“ etc. ist eine ungerechte Verallgemeinerung. Jedoch ist die Zurückweisung der Logiker, welche Satz und Urteil, Sprechen und Denken identifizieren, z. B. Prantls, gerechtfertigt. Auch stellt E. den richtigen Grundsatz auf: „Für das Wesen des Urteils ist nur der thatsächliche Bewusstseinszustand des Urteilenden maßgebend, und eben über diesen gibt der Satz keinen absolut zuverlässigen Aufschluss. Die Einsicht, wie weit Satz und Urteil, überhaupt Sprachliches und Gedankliches übereinstimmen, setzt die gesonderte Untersuchung des Denkens voraus.“ Gleichwohl wird E. anerkennen müssen, dafs der Satz in hohem Mafse zuverlässiger Zeuge des Gedankens ist, wenn man nur die Principien, die sich aus dem naturgemäfsen Verhältnisse des Sprechens zum Denken ergeben, richtig anzuwenden weifs (vgl. des Recensenten: „Über die sogen. Quantität des Urteils“, Einleitung, S. 4–7). Auch darf über dem theoretischen Interesse, den thatsächlichen Gedankeninhalt festzustellen, das praktisch-logische Interesse nicht völlig zurückgesetzt werden, welches auf das geht, was in einem Urteile und Satze seinem Werte nach für Gedanken liegen und eingeschlossen sein können.

6. In § 6 soll, zur Grundlegung für die Entwicklung der eigenen Theorie, das Urteil durch Kriterien von anderen Akten abgegrenzt und sein Verhältnis zum Satze bestimmt werden; E. bezieht sich hier auf Sigwart. Als Kriterium zieht E. zunächst das des Wahr- oder Falschseins mit Recht dem des „Etwas von Etwas aussagen“ (gegen Sigwart) vor. Aber der Grund dafür ist unrichtig, dafs das „Merkmal der Prädikation unzulänglich sei, weil auch Sätze vorkommen, welche des begleitenden Wahrheitsbewusstseins entbehren“. Denn alle Sätze, deren Gedanken des Wahrheitsbewusstseins entbehren, sind keine solchen Sätze, in denen Etwas von Etwas ausgesagt wird. Aussagesatz und Urteil decken sich. Nicht deshalb ist dem Merkmal der Prädikation das der Notwendigkeit, wahr oder falsch zu sein, vorzuziehen, weil jenes unzulänglich wäre, sondern weil es im unentwickelten Begriffe des Urteils noch nicht liegt, und schon zu Vielem und Bestrittenem über die Natur des Urteils sagt.

Wir begreifen ferner nicht, warum man es nun mit beiden Merkmalen zusammen versuchen soll, und nicht mit demjenigen allein, welches nach E. allein zulänglich ist, welches er das des „Gültigkeitsbewusstseins“ nennt? Das letztere läge doch näher. Und das hat auch Aristoteles gethan, und hat nicht, wie E. meint, beide „verquickt“. An der von E. citierten (S. 45) Stelle 17 a 23 definiert Aristoteles nicht das Urteil als „*λόγος ἀποφαντικός, ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει*“, sondern er begrenzt den *λόγος ἀποφαντικός* als „*λόγος, ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει*“. Seine Worte lauten: *Ἐστὶ δὲ λόγος ἅπας μὲν σημαντικός. . . ἀποφαντικός δὲ οὐ πᾶς, ἀλλ' ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει*: Es ist zwar jede Rede bedeutend. . ., aussagend aber ist nicht jede Rede, sondern nur diejenige, in welcher das Wahr- oder Falschsein statt hat. Somit begnügt sich Aristoteles zur vorläufigen Definition des Urteils mit dem einzigen Merkmal, dafs es wahr oder falsch sein muß. Von Verquickung kann hier keine Rede sein.

Was die folgenden Untersuchungen wollen, ist nicht recht einzusehen. Ihr Zweck ist vielleicht, das Verhältnis von Satz und Urteil zu fixieren. Aber wozu dann die Untersuchung über die unvollständigen Sätze? Der Grammatiker weiß doch ohnehin, daß jeder unvollständige Satz denselben Sinn (d. h. Gedanken) hat, wie der durch Ergänzung des Ausgelassenen hergestellte Satz. Sinn hätte es also nur, zu untersuchen, welche Arten des vollständigen Satzes Ausdruck eines Urteiles sind; aber dies hat E. bereits vorher dahin entschieden, daß nur der Aussagesatz ein Urteil ausspricht, indem er dasselbe vom Befehl-, Wunsch- und Fragesatz verneinte.

Was E. in diesem Absatz (S. 45 u. ff.) über Kopula und Prädikation sagt, ist meist irrtümlich. Daß die Prädikation etwas „rein Sprachlich-Akustisches“ sei, ist deshalb falsch, weil man längst jenen Terminus von der sprachlichen Beziehung des Redens auf das logische Verhältnis zwischen den gedachten Dingen (S und P) übertragen hat. Ebenso hat man den Terminus „Kopula“ von dem Wörtchen „ist“ und seinen Äquivalenten auf das geistige Band zwischen S und P übertragen. — Daß E. gegen Sigwart mit Paul annimmt, es gebe Ausrufe, in denen das Ausgesprochene Urteilssubjekt und die (verschwiegene) Situation Prädikat ist, betrifft keine prinzipielle Frage.

Irrelevant für das eigentliche Thema scheint uns auch die Frage, ob der Urteilsakt von der sprachlichen Fixierung abhängig sei. E. irrt, daß Sigwart diese Frage bejahe; Sigwart verneint sie. Es freut uns, daß E. sie auch verneint, und seine Antwort entschieden erfolgreich verteidigt.

Kürzer und glücklicher hätte E. diesen Abschnitt gestaltet, wenn er das Urteil einfach definiert hätte als jenen Gedanken, der an sich schon wahr oder falsch sein muß, und sein Verhältnis zur Sprache (zugleich sein äußeres Kriterium) so erklärt hätte, daß jedes Urteil seinen vollen Ausdruck im Aussagesatz findet, wenn nur für seine Elemente die nötigen Worte vorhanden sind.

Da sich E. bisher mit den hauptsächlichsten modernen Theorien auseinandergesetzt hat, wäre zu erwarten gewesen, daß er dies nun auch mit der Urteilstheorie Sigwarts thue, sie entweder verwerfe, oder in irgend einer Form zu der seinigen mache. Doch thut E. keines von beiden. In § 6 hat er sich zwar mehrfach auf S. bezogen; jedoch dessen eigentliche Urteilslehre, wonach das Urteil eine Ineinsetzung zweier Vorstellungen mit dem Bewußtsein objektiver Gültigkeit ist, nicht besprochen. Seine ganze Besprechung Sigwarts geht darin auf, zu zeigen, daß auch aus dessen Auffassung die Abhängigkeit der Urteilsfunktion von der Sprache nicht notwendig folge. Aus E.s Darstellung läßt sich nur vermuten, daß er S.s Lehre nicht durchaus verwirft. Er referiert, daß S. in allen Urteilen als ursprüngliches Element die Ineinsetzung eines Gegenstandes der Anschauung mit früher Angeschautem annimmt, welche, so lange keine weitere Synthese hinzutritt, auch die elementare und ursprünglichste Form des Urteils selbständig ausmacht, das einfache Benennungsurteil; daß zu dieser ursprünglichen Synthese sodann eine zweite Synthese, die Ineinsetzung eines Dinges mit seiner Eigenschaft oder Thätigkeit, hinzukommt, Eigenschafts- und Thätigkeitsurteil; und ähnlich in weiterem Verlaufe die übrigen, komplizierten Urteilsformen. So scheint es, daß E. das Vorhandensein einer Ineinsetzung im Urteile anerkennt.

7. An dieser Undeutlichkeit leidet nun auch die Darstellung der eigenen Lehre E.s. Sie zerlegt sich in zwei Abschnitte. „Indem wir

unter dem Urteil jeden Akt verstehen, bei welchem wir Vorgestelltes so im Bewußtsein haben, daß wir es zugleich hinsichtlich seiner Wahrheit oder Falschheit begutachten, zerlegt sich unsere Aufgabe in zwei Unterfragen. Es gilt einerseits das Wahrheitsbewußtsein näher zu untersuchen, andererseits das inhaltlich Gemeinsame derjenigen Vorstellungsvorgänge zu bestimmen, mit welchen sich ein Fürwahr- oder Fürfalschhalten verknüpft.“ E. thut das letztere zuerst (§ 7), sodann das erstere (§ 8).

Da es sich herausgestellt habe, daß weder die Theorien der Verbindung noch die der Zerlegung haltbar sind, weil das Urteilen bald auf dem einen, bald auf dem anderen Verfahren beruhe, müßte man zunächst diese Einseitigkeiten vermeiden und das Urteilen als ein Verbinden oder Trennen definieren; aber diese beiden Thätigkeiten müßten doch in etwas übereinstimmen, was sie von anderen Denkkakten unterschiede und uns nötigte, sie trotz ihrer Gegensätzlichkeit unter den nämlichen Begriff zu subsumieren (S. 53). E. meint hier natürlich unter Verbinden und Trennen nicht die Bejahung und Verneinung, sondern das Zustandekommen des Urteils durch Verbinden zweier Vorstellungen oder durch Zerlegung einer Vorstellung. Beides ergibt ein bejahendes Urteil: die Verneinung entsteht durch einen anderen Prozefs. Das Gemeinsame beider Funktionen will nun E. finden. Mit Recht weist er zunächst darauf hin, daß die Urteilsfunktion nicht „in einem passiven Hinnehmen dessen, was überhaupt im Bewußtsein auftaucht, sondern in einer aktiven Verarbeitung des Aufgenommenen“ besteht. Dies ist durchaus zu billigen; aber gerade darum müßte E. die Hinzunahme des Wahrnehmens zur Urteilsfunktion ausdrücklich verwerfen. „Der Inbegriff dieser Verarbeitung dienenden, intellektuellen Handlungen des Unterscheidens, Vergleichens, Verbindens, Trennens bildet die Grundlage des Urteilens“.

Auf diesem Wege kommt nun E. zu der Theorie, daß das Gemeinsame aller Urteile, was den Inhalt derselben betrifft, darin bestehe, daß die Aufmerksamkeit auf zwei in Beziehung zu einander stehende Vorstellungen achte. Würde man das Urteil nur als das Bewußtsein einer Beziehung zwischen zwei Vorstellungen oder Vorstellungselementen erklären, so würde dadurch das Urteil nur von dem Vorstellen eines einfachen, unzerlegbaren Vorstellungsinhaltes unterschieden, nicht aber von irgendwie zusammengesetzten Vorstellungen. Das Material einer solchen, z. B. die Vorstellung eines runden Tisches, unterscheidet sich in nichts von einem diesbezüglichen Urteile, z. B. „dieser Tisch ist rund“. Worin liegt also der inhaltliche Unterschied zwischen Urteil und Vorstellung? Darin, „daß der gleiche Inhalt beide Male in etwas anderer Weise vorgestellt wird“.

Diese verschiedene Weise des Vorstellens liegt nun nach E. darin, daß von dem ganzen in der Vorstellung enthaltenen Material einzelne Elemente durch die Aufmerksamkeit herausgehoben und dadurch auseinandergehalten, und dann in ihrer Beziehung zu einander erfasst werden. „Die Wahrnehmung des Tisches birgt Stoff zu mehr als einem Urteile in sich. Wenn mir nun tatsächlich nur das eine ins Bewußtsein kommt, daß der Tisch rund ist, so muß ich eben meine Aufmerksamkeit gerade auf die Eigenschaft des Rundseins gelegt haben. Daß er auch braun ist, drei Füße hat u. s. w., ist in der Wahrnehmung ebenfalls gegeben; aber ich finde keine Veranlassung, diesen Eigenschaften Beachtung zu schenken. In dem Satze: dieser Tisch ist rund, spreche ich eine Beziehung zwischen zwei durch Aufmerksamkeit auseinandergehaltenen Inhalten aus.“ „Jedes Urteil setzt also das Achten auf eine Beziehung zwischen zwei Vorstellungen voraus, es hat diese Beziehung zum Inhalte. Die Enge der

Aufmerksamkeit macht es begreiflich, daß wir gleichzeitig nicht mehr als ein Urteil vollziehen können, während das Blickfeld des Bewußtseins für zahlreiche Vorstellungen zugleich Raum bietet.“ „Erst das hinzutretende Moment der Aufmerksamkeit verwandelt das Zusammensein zweier Inhalte als der Bestandteile einer zusammengesetzten Vorstellung in das Bewußtsein einer Beziehung zwischen zwei auseinandergehaltenen Vorstellungen, und bringt den Erkenntnisstoff in eine solche Form, daß er sich mit dem Bewußtsein der Wahrheit oder Falschheit verknüpfen kann.“ Somit bestehe jedes Urteil inhaltlich in der Auseinanderbeziehung zweier durch die Aufmerksamkeit gesonderten Vorstellungen.

Es Ausführungen entsprechen ganz den thatsächlichen Vorgängen in einem großen Gebiete unserer Urteile. Aber zwei Dinge scheinen dem Verfasser ganz entgangen zu sein. Erstens verfällt er dadurch völlig in die Einseitigkeit, die er selbst gerügt hat. Er hat übersehen, daß diese Vorgänge nur da stattfinden, wo ein Urteil durch Zerlegung zusammengesetzter Vorstellungen entsteht. Da werden aus dem Komplex des Vorgestellten gewisse Elemente durch Aufmerksamkeit hervorgehoben und dann auf einander bezogen. Aber wie soll seine Darstellung auf jene Urteile passen, welche durch Verknüpfung bisher fremder, getrennter Vorstellungen entstehen? Seine Theorie ist eine Zerlegungstheorie und gilt nur für ein Gebiet von Urteilen. Gerade das Gemeinsame beider Urteile, der durch Zerlegung, und der durch Verknüpfung entstehenden, hat E. nicht gefunden, obwohl er es ausdrücklich suchen wollte.

Zweitens ist das Auseinanderhalten zweier Vorstellungselemente auch in diesem Falle nicht das Urteil selbst, sondern Voraussetzung des Urteils, wie E. selbst gegen Wundt richtig bemerkte. Das Urteil vollzieht sich nicht in diesem Auseinanderhalten durch Aufmerksamkeit, sondern in dem dadurch ermöglichten Auseinanderbeziehen dessen, worauf die Aufmerksamkeit gerichtet ist. Was ist nun aber dieses anderes als eine Verknüpfung, Verbindung, Ineinsetzung? Und ist nicht offenbar dieses nämlich auch die Funktion des Verstandes in jenen Urteilen, welche nicht aus einer Zerlegung, sondern aus einem Aneinanderbringen zuvor getrennter Vorstellungen hervorgehen? Hier hätte E. in Wahrheit das Gemeinsame für beide große Klassen der Urteile gefunden. Wir vermuten, daß ihn eben seine ungenügende Beachtung der Verknüpfungstheorie und der Mangel einer principiellen Auseinandersetzung mit der Theorie Sigwarts an diesem Erfolge verhindert hat.

8. Mit dem Urteilsinhalte ist „das Wesen des Urteils noch nicht erschöpft. Ich vollziehe kein Urteil, wenn ich Vorstellungen willkürlich verbinde. Das Achten auf eine Vorstellungsbeziehung ist wohl eine Bedingung für das Zustandekommen des Urteils; aber es schließt noch nicht das Bewußtsein der Zugehörigkeit einer P- zur S-Vorstellung, d. h. dasjenige ein, was die Beziehung erst zum Träger der Prädikate wahr oder falsch, also zum Urteile macht. Die zweite noch zu erledigende Hauptfrage betrifft daher das Wesen des Fürwahr- und Fürfalschhaltens.“ E. will diese nur anhangsweise behandeln.

Es kann nicht mißbilligt werden, daß hier E. von dem Unterschiede zwischen den willkürlichen Produkten der Phantasie und der Notwendigkeit, dem Zwange, welche unser erkennendes Denken leiten, ausgeht. Man sollte nun erwarten, daß er diese Notwendigkeit als Grund unseres Wahrheits- oder Gültigkeitsbewußtseins annimmt. „Wenn wir einem S ein P zusprechen, ein Q absprechen, so haben wir das Bewußtsein, daß es außerhalb unseres Beliebens liegt, die Verbindung oder Trennung der Vorstellungen zu vollziehen oder nicht, daß es vielmehr

notwendig ist, so und nicht anders zu urteilen.“ Gleichwohl erklärt E. diese Notwendigkeit als eine psychologische, der „all unser Vorstellen, mag es die objektive Wirklichkeit betreffen oder der Welt der Einbildungen angehören“, unterliege; „die logische Notwendigkeit, um die es sich hier handelt, ist anderer Art“. Dadurch verwirrt E. die Sache und widerspricht sich selbst, da er selbst der Notwendigkeit des Denkens die Willkür der Phantasie gegenüberstellte. Doch was lehrt E. von der logischen Notwendigkeit, welche das Gültigkeitsbewußtsein unserer Urteile begründet? E. erklärt sie als eine von dem Objekt des Erkennens ausgehende, durch dessen Beschaffenheit bedingte. Darum „dürfe sie als objektive Notwendigkeit bezeichnet werden“. Weiterhin schließt sich E. an Hume an, indem er mit ihm die Erkenntnisobjekte in Relationen von Ideen und Relationen von Thatsachen scheidet, die Urteile dementsprechend in „formale“ und „materiale“. Ausdrücke, die offenbar in Hinsicht auf das Gültigkeitsbewußtsein gewählt sind. Die materialen Urteile beziehen sich auf „das Wirkliche als solches“; die formalen auf die „notwendige Ordnung der Bewußtseinsinhalte“, ohne Rücksicht auf deren objektive Wirklichkeit. Dementsprechend ist die Notwendigkeit des Urteilens verschieden: die des formalen Urteils ist eine Vorstellungsnotwendigkeit, die des materialen besteht in dem Zwang der Erfahrung.

Wir gestehen die Wichtigkeit dieses Unterschiedes der Urteile zu; aber macht derselbe eine verschiedene Notwendigkeit des Urteils aus? Nach unserer Ansicht liegt er rein im Objekte, verändert aber weder unser Wahrheitsbewußtsein, noch die Notwendigkeit, mit der wir urteilen. Doch wollen wir hierüber mit dem Verfasser nicht rechten, da er zahlreiche und bedeutende Teilnehmer dieser Lehre hat.

E. führt den Unterschied dieser logischen Notwendigkeit, welche das Urteil herstellt, von anderen Notwendigkeiten nicht aus; auch erklärt er weder den Zusammenhang derselben mit dem Wahrheitsbewußtsein noch das Wesen des letzteren selbst. Diese Unterlassung ist wohl dem praktischen Zwecke der Schrift (als Dissertation) zu gute zu halten. Doch hat uns eine Redeweise des Verfassers vermuten lassen, als fasse er das Gültigkeitsbewußtsein nicht richtig auf. Er spricht nämlich (S. 57 und 58) von dem „Fürwahr- und Fürfalschhalten“, welches von Wesen des Urteils gehöre, von dem „Bewußtsein der Wahrheit oder Falschheit“, welches „sich mit dem Erkenntnisstoffe verknüpfe“; S. 52 wird gesagt, daß wir im Urteile „Vorgestelltes nach seiner Wahrheit oder Falschheit begutachten“. Was thut das Fürfalschhalten beim Urteile? In welchen Urteilen soll denn ein Bewußtsein der Falschheit vorhanden sein? Jedes Urteil muß uns doch ein wahres sein? E. verwechselt hier das Gültigkeits- oder Wahrheitsbewußtsein, welches jedem Urteile wesentlich ist, mit der Wahrheit oder Falschheit einer zu prüfenden Vorstellungsverbindung, welche Gegenstand eines reflektierenden Urteils ist.

Die Schrift E.s zeigt somit neben vielen guten und wahren Ergebnissen auch einige wesentliche Misserfolge, die zum größeren Teile aus ungenauer Würdigung der zu prüfenden Theorien hervorgegangen sind. Hervorgehoben muß noch werden die klare und scharfsinnige Darstellung, die, durchaus ernst und solid, sich von jeden inhaltslosen Phrasen rein erhält.

Dr. Otto Sickenberger.

S. Thomae Aquinatis de satisfactione et indulgentia doctrina proposita et explicata a Dr. *Carolo Weifs*. Graecii apud U. Moser (Jul. Meyerhoff) 1896.

Zwei Gründe haben den Verf. zur Herausgabe dieser Schrift veranlaßt: erstens die Thatsache, daß dieser Lehrpunkt gegenwärtig nicht so bekannt sei, wie man wünschen sollte, zweitens die noch immer in weiten Kreisen herrschende irrige Meinung, daß das Mittelalter diesen Lehrpunkt so wenig behandelt und ausgebildet habe, wie im 16. Jahrhundert und nachher öfter behauptet und geglaubt worden sei. Diesen historischen Irrtum konnte der Verf. in der That nicht besser widerlegen, als durch eingehende Darlegung der Lehre des Engels der Schule, der nicht etwa bloß die wenigen Punkte, die das Konzil von Trient über die Genugthuung und den Ablass definiert hat, sondern die ganze Lehre mit allen ihren Fragen und Schwierigkeiten, und zwar so genau, so tief und eingehend behandelt hat, daß er uns über nichts, was von wesentlichem Belange ist, im Unklaren gelassen hat.

Die Einteilung des Stoffes ist eine durchaus sachgemäße. Zuerst ist von der Genugthuung, dann vom Ablasse, als dem Ersatze für die Genugthuung (*satisfactiois supplementum*), die Rede, und jeder der beiden Teile wird uns in einer Reihe von Kapiteln vorgeführt, die unter sich in demselben logischen Zusammenhange stehen und denselben inneren Fortschritt aufweisen, der den Ausführungen des hl. Thomas zu Grunde liegt. Innerhalb der einzelnen Kapitel stellt der Verf. eine systematisch geordnete Reihe von Sätzen auf, die dann als die Lehre des hl. Thomas nachgewiesen werden.

Um zunächst den Begriff der Genugthuung zu gewinnen, wird auf die Strafe zurückgegangen und nach Feststellung ihres Begriffes gezeigt, daß nach Vergebung der Schuld und Erlafs der ewigen Strafe öfters ein Belastetsein mit zeitlicher Strafe (*reatus poenae temporalis*) zurückbleibt. Noch tiefer würde die Abhandlung geworden sein, wenn der Verf. schon hier wenigstens kurz auf das Moment der Beleidigung Gottes, das in der Sünde liegt, hingewiesen hätte; denn nicht die Strafe, sondern die Beleidigung ist es, der die Genugthuung *praecise* und *formaliter* entspricht. Nächster Zweck der Strafe ist, die Unordnung, die in der Sünde liegt, in eine Ordnung zu bringen, dann soll sie auch eine Sühne sein, welche die vindikative Gerechtigkeit dem Beleidigten verschafft, nicht selten auch ein Besserungsmittel für den Sünder und eine Warnung für die Komunität. Zur Genugthuung wird die Strafe dadurch, daß sie freiwillig übernommen wird, und zwar als Sühne für die Beleidigung. Auch die zeitliche Strafe, welche nach Vergebung der Schuld und Erlafs der ewigen Strafe zurückbleibt, wird in der Buße deshalb zur Genugthuung, weil der büßende Sünder sie als eine freiwillig zu tragende und abzutragende übernimmt, um dadurch das letzte zu leisten, was erforderlich ist, um die Beleidigung vollends zu sühnen und so zur vollen Ausgleichung mit dem beleidigten Gott, dessen Freundschaft er bereits wiedererlangt hat, zu gelangen. In der sich anschließenden Frage, ob denn der Mensch Gott gegenüber Genugthuung leisten könne, läßt allerdings der Verf. das Moment der Beleidigung zur Geltung kommen. Es konnte hier ja auch noch weniger übergangen werden, da eben in der unendlichen Größe der Beleidigung der Grund liegt, daß nur der Gottmensch eine vollkommene Genugthuung leisten konnte, während der bloße Mensch nur eine unvollkommene zu leisten im stande ist, die der Ergänzung bedarf. Diese Ergänzung kommt ihr in der gegenwärtigen Ordnung der

Dinge aus der durch sich vollkommenen Genugthuung Christi, konnte ihr jedoch in einer anderen Ordnung, die auch möglich war, aus der gnädigen Annahme Gottes kommen, der sich mit einer unvollkommenen Genugthuung zufrieden geben konnte, wie er auch ohne alle Genugthuung hätte verzeihen können. Dieser Lehre des hl. Thomas, die er richtig darstellt, hätte nun der Verf. wenigstens in Kürze die Acceptationstheorie gegenüberstellen sollen, welche Duns Scotus, die Lehre des Aquinaten kritisierend, aufgestellt hat, indem er nestorianisierend behauptete, auch die Genugthuung Christi, da er nur als Mensch sie geleistet habe, sei unvollkommen gewesen und habe der ergänzenden Annahme bedurft. Allerdings kann uns der Verf. erwidern, er habe nur die Lehre des hl. Thomas darstellen wollen. Ganz recht, aber wir würden doch mit mehr Freude solche Hauptpunkte der thomistischen Lehre in uns aufnehmen, wenn wir nebenbei erführen, daß sie sich den Angriffen subtiler Geister gegenüber bewährt und die Zustimmung aller Theologen schließlicly gefunden haben. Hat sich doch auch der Verf. durch die erwähnte engere Auffassung seiner Aufgabe nicht abhalten lassen, Dekrete des kirchlichen Lehramtes, in welchen das, was Thomas vorher schon gelehrt hatte, definiert worden ist, anzuführen und sogar in extenso mitzuteilen, weil er mit Recht geglaubt hat, daß sonst etwas fehlen würde, was geeignet wäre, die Bedeutung der thomistischen Lehre in das rechte Licht zu stellen. Nun verkündigt aber die Kirche ihre Lehre nicht bloß durch feierliche Dekrete, sondern auch durch ihr commune et ordinarium magisterium, zu dessen Organen auch die kirchlichen Theologen gehören, und was diese einstimmig lehren, hat nicht geringes Ansehen in der Kirche. Wenn diese daher in vielen Punkten sich einstimmig der Lehre des hl. Thomas angeschlossen haben, so hat das freilich nicht ganz die gleiche Bedeutung, als wenn die Kirche in ihren Dekreten sich dem hl. Lehrer anschließt und seine Lehre definiert, aber doch eine Bedeutung, die jener nicht sehr weit nachsteht.

Die folgende Frage, ob der eine Mensch für den andern, d. i. hier in concreto, der eine Christ für den andern, genugthun, d. i. hier, die zeitlichen Sündenstrafen abtragen könne, leitet schon einigermassen zur Lehre vom Ablafs über. Er kann es, lautet nach Thomas die Antwort, nicht zwar insofern, als die zeitliche Strafe medicinalen, wohl aber insofern, als sie vindikativen Charakter hat, also recht eigentlich insofern sie der Beleidigung entspricht und eine Genugthuung ist. Es wiederholt sich dieselbe Frage bezüglich der Verstorbenen, erhält hier aber diese Fassung: *Utrum suffragia per vivos facta etiam defunctis valeant necne*. Statt des engeren Begriffes der Genugthuung haben wir hier den weiteren der Suffragien, der jede Art Hilfeleistung umfaßt. Diese Erweiterung des Gesichtskreises der Untersuchung ist deshalb berechtigt, weil die anderen Hilfeleistungen mit der satisfactorischen so innig zusammenhängen, daß eine Trennung nicht angebracht war. Zur Vervollständigung der Lehre von den Suffragien folgt dann noch die Frage, ob etwa die Seelen im Fegfeuer, wie sie Hilfe von den Lebenden erfahren können, auch den Lebenden zu Hilfe kommen können, zwar nicht durch Genugthuung oder Verdienst, aber doch durch ihr Gebet, und ob sie von den Lebenden mit Nutzen angerufen werden können. Auch hier erfahren wir nur die Antwort des hl. Thomas, die nach dem Verf. dahin lautet, daß jene Seelen für die Lebenden nicht beten, auch nicht einmal im allgemeinen, ein Anrufen derselben aber auch schon deshalb unnütz sei, weil davon nichts zu ihrer Kenntnis gelauge. So versteht der Verf. den hl. Thomas, während andere ihn anders verstehen.

Wenn der Verf. auf diese Frage, die nicht streng zu seinem Thema gehörte, eingehen wollte, so durfte er hier jedenfalls nicht jede Andeutung auf die Behandlung unterlassen, welche derselben nach den Zeiten des hl. Thomas zu teil geworden ist. Hat ja doch was Thomas hierüber lehrt, da er diese Frage nicht ex professo behandelt, sondern nur bei Lösung von Schwierigkeiten gestreift hat, eigentlich erst durch die folgende Entwicklung, die seit Bellarmin damit nicht in Einklang zu stehen scheint, Interesse und Bedeutung erhalten. Bellarmin nämlich, der (de purg. l. II. c. 15) den hl. Thomas bezüglich des ersten Teiles der Frage so versteht, wie auch unser Verf., dafs er nämlich jedes Beten der Seelen im Fegfeuer für die Lebenden verneint habe, widerspricht dem Aquinaten ausdrücklich, kritisiert seine Gründe und lehrt, es sei „probabile“, dafs jene Seelen wie für sich, so auch für uns beten. Sie anzurufen freilich hält auch er für unnütz, da sie nach ihm ohne göttliche Offenbarung, die für gewöhnlich nicht anzunehmen sei, von unseren Anrufungen und besonderen Bedürfnissen nichts wissen, aber im allgemeinen, meint er, beten sie für uns, weil sie im allgemeinen wissen, dafs wir in vielen Gefahren sind, wie auch wir von ihnen nur im allgemeinen wissen, dafs sie viel zu leiden haben.

Diese Lehre, dafs die Seelen im Fegfeuer wenigstens im allgemeinen für uns beten, wird in den theologischen Büchern sehr häufig auf Bellarmin zurückgeführt oder auch wohl geradezu als die Meinung Bellarmins bezeichnet, obwohl schon lange vor Bellarmin der Franziskaner Richard von Middletown ganz dasselbe gelehrt hat (in IV. Dist. 45 a. 7 qu. 2), und auch der hl. Thomas unsers Erachtens so erklärt werden kann, dafs er nicht dagegen ist. Der ganz plausible Grund für diese Lehre liegt darin, dafs jene Seelen in der Gnade und Liebe Gottes sind und mit uns durch das Band, das den ganzen mystischen Leib Christi umschliesst, verbunden sind. Diese Lehre hat denn auch, namentlich seit Bellarmin, immer mehr Anhänger gefunden, und ein Widerspruch, der wirklich Bedeutung gehabt hätte, ist eigentlich nie gegen sie erhoben worden. Sie kann gegenwärtig als die communior sententia der Theologen bezeichnet werden.

Die Theologen aber, die sich nach Bellarmin mehr als früher mit dieser Frage befaßten, gingen bald noch weiter und lehrten, was Bellarmin noch bestritten hatte, dafs man auch mit Nutzen die armen Seelen um ihre Fürbitte anrufen könne. So viel mir bekannt ist, ist Suarez der erste gewesen, der dies vorgetragen hat. Der hl. Alfons (Del gran mezzo della preghiera p. I c. 1) weifs, dafs es controvers ist unter den Theologen, ob es nütze, sich den Seelen im Fegfeuer zu empfehlen (se giovì il raccomandarsi alle anime del purgatorio), und er meint, man dürfe annehmen, dafs Gott den Seelen unsere Gebete offenbare. Merkwürdig genug beruft er sich hierfür auf Bellarmin, Sylvius und Gotti, obwohl alle drei nur lehren, dafs die Seelen im allgemeinen für uns beten, ein nutzbringendes Anrufen derselben unsererseits aber eben deswegen verneinen, weil nicht anzunehmen sei, dafs Gott ihnen für gewöhnlich unsere an sie gerichteten Anrufungen offenbare. Wie es aber auch immer mit der theologischen Grundlage für diese Meinung sich verhalten möge, Thatsache ist, dafs die Theologen immer mehr auch darin einig geworden sind, dafs man die armen Seelen mit Nutzen auch in besonderen Anliegen anrufen könne.

Ist nun das, was unser Verf. aus dem hl. Thomas herausgelesen, dafs nämlich die Seelen im Fegfeuer in keiner Weise für uns beten, und jedes Anrufen derselben unnütz sei, wirklich dessen Meinung? Bellarmin

freilich hat, wie wir schon sahen, bezüglich des ersten Teiles der Frage dasselbe herausgelesen, und dessen Urteil scheint für manche ohne weiteres maßgebend gewesen zu sein, aber Sylvius und der Kardinal Gotti, zwei sehr bedeutende Erklärer des Aquinaten, haben etwas anderes aus seinen Worten herausgelesen. Zu den Worten der Summa theologiae II. 2 q. 83 a. 11 ad 3^m: „Illi qui sunt in purgatorio, etsi sint superiores nobis propter impeccabilitatem, sunt tamen inferiores quantum ad poenas quas patiuntur, et secundum hoc non sunt in statu orandi, sed magis ut oretur pro eis“, bemerkt Sylvius, der hl. Thomas sage weder, daß den Lebenden nicht geholfen werde durch die Fürbitte der Seelen, noch auch, daß diese für die Lebenden nicht beten, sondern nur, daß sie, soweit die Strafen, die sie leiden, in Betracht kämen, tiefer stehen als wir, und daß sie hiernach nicht in statu orandi seien; es sei aber nicht dasselbe „non esse in statu orandi“ und „non orare“, wie es auch nicht dasselbe sei „orare“ und „esse in statu orandi“, und fährt dann fort: „Si quis enim detineatur captivus, non hostili, sed amico vel etiam paterno affectu, hoc ipso, quod detinetur captivus, non est in statu orandi: et tamen potest orare tum pro se tum pro aliis etiam cum fiducia impetrandi, si noverit benevolum affectum ejus, per quem detinetur. Animae vero in purgatorio detentae sciunt paternum ac benevolum Dei affectum tum erga seipsas tum erga nos. Nihil ergo vetat, quominus et pro se orent et pro nobis adhuc viventibus.“ In supplem. qu. 71 a. 6. Auch von den andern Thomisten kenne ich keinen, der mit Entschiedenheit die Ansicht verträte, daß die Seelen des Fegfeuers auch nicht einmal im allgemeinen für die Lebenden beteten, wengleich einige, wie Billuart, bezüglich dessen, was der hl. Thomas habe sagen wollen, einige Zweifel haben.

Was aber den anderen Teil der Frage angeht, ob wir nämlich mit Nutzen zu den armen Seelen beten können, so ist wohl ins Auge zu fassen, was hier der hl. Thomas unter „Beten“ (orare) versteht. Er faßt es als eine religiöse Kulthandlung, die zunächst Gott, und, falls sie in ihrem vollen, höchsten und vollkommenen Sinne genommen wird, als actus laetiae, Gott allein gebühre. Definiert ja auch der Katechismus das Gebet als „eine Erhebung des Gemütes zu Gott“. Das Gebet, das an die Engel und Heiligen des Himmels gerichtet wird, hat nach Thomas nicht ganz die Bedeutung, die das an Gott gerichtete Gebet hat (cf. II. 2 q. 83 a. 4), wie ja auch jeder actus dulciae (vel hyperdulciae) nicht in demselben Sinne ein actus religionis ist, wie der actus laetiae. Immerhin aber können wir nach ihm zu den Engeln und Heiligen des Himmels wirklich „beten“ (orare), und das ist ihm etwas ganz anderes, als wenn wir solche, die noch mit uns auf Erden leben, um ihr Gebet ersuchen. Von diesen erbitten wir uns Suffragien „non orando“, sagt der hl. Lehrer, sondern „colloquendo“ (ibid. ad 3^m). Und auf die gleiche Stufe ungefähr dürfte auch das „Gebet“ zu stellen sein, das man etwa an die Seelen des Fegfeuers richten will. Es darf nicht als einen Akt des cultus dulciae aufgefaßt werden, da dieser ausschließlich den Heiligen des Himmels gebührt, sondern nur als eine einfache Bitte, wie wir sie auch nicht orando, sondern colloquendo an die Heiligen richten, die noch mit uns auf Erden leben, denen wir auch keinerlei religiösen Kult erweisen. „Die Fürbitte der Seelen des Fegfeuers“, sagt ganz richtig Scheeben im Kölner Pastoralblatt (1883), „welche ihrerseits noch der Fürbitte anderer ebenso bedürfen, wie die Menschen auf Erden, kann naturgemäß nur in ähnlicher Weise angerufen werden, wie die Fürbitte der noch auf Erden lebenden Heiligen.“ Wenn also der hl. Thomas lehrt, daß man nur zu Gott primario, und zu den Seligen des Himmels secundario „beten“ (orare)

könne, so hat er damit noch nicht behauptet, daß man die leidenden Seelen nicht um ihre Fürbitte angehen könne. Daß man es mit Nutzen könne, behauptet er freilich auch nicht positiv, ja er scheint es (ibid. l. c.) einschließlichsich zu verneinen, da er ein Bitten, das colloquendo geschieht, nur den noch lebenden Mitmenschen gegenüber anerkennt. Aber aus was für einem Grunde schränkt er dies auf die Lebenden ein? Weil die Seelen des Fegfeuers nicht erkennen, was wir sagen, und noch weniger, was wir denken. Könnte diese Schwierigkeit gehoben werden, so spräche auch nach den Grundsätzen des hl. Thomas nichts dagegen, daß wir die leidenden Seelen in ähnlicher Weise wie die noch Lebenden um ihr Gebet ersuchten, nämlich nicht eigentlich orando, sondern colloquendo. Nun haben die neueren Theologen (seit dem 17. Jahrhundert) sich bemüht, diese Schwierigkeit zu beseitigen, indem sie angenommen haben, Gott oder die Engel übermittelten unser colloquium an die Seelen. Freilich ist es ihnen bis jetzt noch nicht gelungen, einen vollständig hinreichenden theologischen Grund hierfür aufzuweisen, da weder die hl. Schrift noch die apostolische Tradition auch nur die geringste Andeutung hierfür zu enthalten scheinen, Privatoffenbarungen aber, selbst wenn wir sie zur Begründung theologischer Sätze verwerten könnten, nur auf Ausnahmefälle sich beziehen und nichts für das, was allgemein und ordinarie geschieht, beweisen. Aber wie wäre es, wenn sich diese Schwierigkeit in anderer Weise, nicht direkt, sondern indirekt heben ließe? Nicht unzutreffend hat nämlich Albertus (Knoll) a Bulsano gemeint (Institutiones theol. vol. VI. pag. 248): „Necesse non est, ut animae preces nostras in particulari cognoscant, quia Deus omniscius generales earumdem intercessionis benefactoribus ipsarum applicabit.“ Wenn wir dies annähmen, so wäre ein Doppeltes gewonnen: 1. Wir hätten für die unter den Gläubigen weit verbreitete und sich, wie es scheint, immer noch mehr verbreitende Praxis, sich der Fürbitte der Seelen des Fegfeuers, und zwar auch bezüglich ganz bestimmter Anliegen und Bedürfnisse, zu empfehlen, ein theologisches Fundament gefunden, das in sich haltbarer zu sein scheint, als die Annahme einer jedesmaligen Offenbarung, das aber auch mit der Art und Weise, wie die Gläubigen diese Praxis üben, aufs beste harmoniert. Denn was thun diese? Verrichten sie etwa lange Gebete zu den armen Seelen? Davon ist uns nichts bekannt, und ich glaube, gewifs sein zu können, daß das nirgends geschieht. Wohl aber empfehlen sie ihre Anliegen kurz den armen Seelen und fangen dann an, recht viel für dieselben zu beten oder auch andere gute Werke für sie zu verrichten, um durch die Fürbitte derselben Hilfe in der betreffenden Sache zu erlangen, so daß also in der Praxis der Gläubigen selbst die Anrufung der armen Seelen mehr ein Beten für sie, als ein Beten zu ihnen ist. 2. Der zweite Vorteil, den diese Auffassung gewährt, liegt darin, daß so nicht jede Kontinuität mit den älteren Theologen, welche diese Frage behandeln, verloren geht. Bei der Annahme einer jedesmaligen Offenbarung unserer Gebete geht sie entschieden verloren, da nicht bloß Bellarmin, sondern auch die folgenden Theologen dies durchweg bestreiten, und zwar auf Gründe hin, gegen welche die allmählich schüchtern auftretende und ganz wie ein recht wohlfeiles und oberflächliches Auskunftsmittel aussehende Annahme einer solchen jedesmaligen Offenbarung nichts Gleichwertiges aufweisen konnte. Daß diese Kontinuität aber bei unserer Auffassung nicht verloren geht, dürfte aus unserer obigen Darstellung hinlänglich hervorgehen. Wir dürfen, wie uns scheint, annehmen, daß alle die Theologen, welche seit Bellarmin einerseits ein Beten der armen Seelen für die Lebenden im allgemeinen behaupteten,

ein Beten jener aber für die besonderen Bedürfnisse dieser nur deshalb verneinten, weil die Seelen keinerlei Kenntnis von diesen besonderen Bedürfnissen hätten, gern uns beistimmen würden, wenn wir ihnen unsere Lösung vorlegten. Denn wenn die Seelen im allgemeinen für uns beten und zwar, wie wir doch annehmen müssen, mit Erfolg, wo soll denn dieser Erfolg schließlich sich zeigen, als in den konkreten Bedürfnissen, in denen wir uns befinden? Und wer soll diesen Erfolg für unsere individuellen, konkreten Bedürfnisse und Anliegen flüssig machen, als derjenige, der mit seiner Vorsehung alles umspannt? Und weil diese Art und Weise, das Gebet der armen Seelen für unsere besonderen Anliegen fruchtbar zu machen, darauf hinauskommt, daß es doch viel mehr ein Beten für die armen Seelen als zu ihnen ist, so scheint unsere Auffassung auch mit der des hl. Thomas aufs beste übereinzustimmen, ja die kurzen Worte des Aquinaten: „*Illi qui sunt in purgatorio . . . sunt [nobis] inferiores quantum ad poenas quas patiuntur, et secundum hoc non sunt in statu orandi, sed magis ut oretur pro eis*“, scheinen uns den wirklichen Sachverhalt, wie er nach unserer Auffassung ist, ganz vortrefflich auszudrücken. Das „magis“ hier nicht im comparativischen, sondern im adversativen Sinne zu nehmen, so daß es für potius stünde, dafür liegt hier auch nicht der geringste Grund vor.

Wir sind auf diese Frage über das Beten der Seelen des Fegfeuers für die Lebenden etwas ausführlicher eingegangen, als es sonst in einer Recension zu geschehen pflegt, nicht nur, weil wir hier die Lehre des angelsichen Lehrers anders verstehen, als der Verf., sondern auch noch aus einem anderen Grunde. Das Hochwürdigste Ordinariat von Seckau nämlich, welches dem Werke die kirchliche Druckerlaubnis erteilt hat, hat vom Verf. verlangt, daß er dem, was er als Lehre des hl. Thomas über diese Frage vorträgt, die Bemerkung hinzufüge, „*hodie communionem theologorum sententiam docere, animas purgatorii pro vivis orare, nec frustra ab iis invocari*“. Daß wir bezüglich dieses Sachverhaltes mit dem kirchlichen Censor übereinstimmen, geht aus unserer bisherigen Darstellung hervor. Im übrigen haben wir bezüglich der Opportunität dieses Schrittes der kirchlichen Behörde hier keinerlei Urteil abzugeben, sondern nur in theologisch-wissenschaftlicher Hinsicht das Werk des Verf. zu beurteilen. Das Hochwürdigste Ordinariat wird seine Gründe gehabt haben, die es bewogen haben, von einem Rechte Gebrauch zu machen, das ihm ohne Frage zustand. Wenn es die in Rede stehende *communio sententia theologorum recentiorum* in solcher Weise in Schutz nehmen zu müssen glaubte, so haben wir Theologen darin einen weiteren Beweis dafür zu erblicken, daß diese „*communio sententia*“ sich immer mehr in der Kirche befestigt. Je mehr sie zur allgemeinen Überzeugung wird, desto mehr tritt an uns die Aufgabe heran, das theologische Fundament, auf welchem diese Meinung und Praxis beruht, sicher zu stellen und mit den Aussprüchen der älteren Theologen soweit als möglich in Einklang zu bringen. Der Verf. aber hat dadurch, daß er sich dem Verlangen pietätsvoll gefügt hat, den Wert seines Buches nicht herabgemindert, sondern ihn insofern erhöht, als wir nunmehr gewiß sein dürfen, daß dasselbe nicht nur nichts enthält, was gegen das kirchliche Dogma oder gegen die *communio* oder *communio sententia* der Theologen überhaupt, zu denen doch auch die mittelalterlichen gehören, verstieße, sondern nicht einmal etwas, was mit der *communio sententia* der heutigen Theologen unvereinbar wäre.

Bezüglich der folgenden Fragen über den in der Kirche niedergelegten Verdienstschatz und über den Abflaß wird uns die Lehre des

hl. Thomas gut und klar vorgelegt. Mancher Leser dürfte sich hier wundern, wenn er sieht, wie eingehend der hl. Lehrer diese Materie schon behandelt hat. Und mit welcher Umsicht und Vorsicht er sie behandelt hat, tritt namentlich bei der letzten Frage hervor, mit der ja auch später das Konzil von Trient sich zu befassen hatte: ob die Ablässe dem christlichen Volke nützlich seien.

Wir wünschen dem Herrn Verfasser von ganzem Herzen Glück dazu, daß er sich den großen Aquinaten bei seinen Studien zum Führer gewählt hat; wir möchten ihn bitten und recht kräftig ermuntern, fortzufahren, solche Punkte der thomistischen Lehre, welche verdienen, wieder mehr in den Vordergrund zu treten, auch fernerhin zum Gegenstande besonderer Publikationen zu machen, dabei aber doch auch auf den Widerspruch oder die Anerkennung, welche dieselbe im Laufe der Jahrhunderte gefunden hat, wenigstens kurz einzugehen. Und noch mehr Dank würde der Verfasser ernten, wenn er mit einem solchen Ausblick auf die Entwicklung der auf den hl. Thomas folgenden Zeit einen Rückblick auf die Zeit, die vor ihm verlossen ist, verbinden wollte. Denn der hl. Thomas gleicht in der That einem Brennpunkte, der das Licht der heil. Väter in sich gesammelt hat, um es über die folgenden Jahrhunderte wieder zu ergießen. Wir wünschen uns daher solche Monographien, in welchen die thomistische Lehre nach den Worten ihres Urhebers selbst vorgelegt, mit der Lehre der Väter verglichen und in ihrem Einflusse auf die folgenden Generationen verfolgt werde, damit so nicht nur ihr Inhalt sich vor uns entfalte, sondern auch ihre ganze Bedeutung in gebührender Weise hervortrete und gewürdigt werde.

Münster i. W.

Dr. B. Dörholt.

Thomistes et Molinistes. Replique à la „courte réponse“ du R. P. Frins S. J. au livre du R. P. Dummermuth O. P. „Defensio doctrinae S. Thomae Aq.“ par le P. **H. Bisschop** O. P. Paris, Bureaux de la „Revue Thomiste“, 1896.

Wir machen gern den Leserkreis des Jahrbuches auf diese Broschüre aufmerksam. Sie ist der Abdruck eines Artikels der Revue Thomiste. P. Frins hatte in den „Etudes religieuses“, da eine sachliche Antwort auf die „defensio doctrinae S. Thomae“ nicht möglich war, die Person P. Dummermuths angegriffen. „P. Dummermuth habe das Recht verloren, daß man ihm glaube“; „seine Auseinandersetzungen seien nichts wie gehässige Wortklaubereien“; „es sei unehrlich, seinen Gegner zu beschuldigen, er verdrehe die Texte“; „durch Parteigeist verblendete Personen suche P. D. sich als Zeugen beleidigender Anklagen aus“ u. s. w.

P. Bisschop hatte es verhältnismäßig leicht, auf solche Invektiven mit glücklicher Laune und großem Geschick zu erwidern und damit die Verteidigung seines verehrten Lehrers zu einer glänzenden zu machen. Wer in solchem Stile antwortet, wie P. Frins, zeigt schon dadurch, daß er auf dem Felde der ersten Wissenschaft keine Lorbeeren mehr erhofft. P. F. rechnet es dem P. D. als Verbrechen an, daß derselbe contre les hommes éminents unter den Molinisten, wie Suarez, Vasquez, Ripalda den Vorwurf erhebt, sie hätten sich Textverdrehungen und Textfälschungen zu Schulden kommen lassen. Also diese hommes éminents darf man nie, auch wenn es noch so begründet erscheint, angreifen. Es geht in unserem Falle, wie sonst: Wenn diese Autoren angreifen, so meinen sie, jeder müßte sich das gefallen lassen; werden sie angegriffen und ihre Unwahr-

heiten als solche nachgewiesen, so schreien sie über Verfolgung. Im allgemeinen sind diese hommes éminents nur éminents, wenn man sie von ferne und oberflächlich betrachtet. Werden die „hervorragenden Autoren“ der Molinisten in der Nähe besehen, so verliert man alle Achtung vor ihrer Weisheit. P. D. hat in einem Punkte es gewagt, von der wissenschaftlichen Kampfweise der Suarez, Vasquez, Adam, Meyer u. ähnlicher Autoren den Schleier in etwa zu heben. Das erhaltene Bild war allerdings nicht schön. Widerlegen kann man nicht. Da „hat P. D. alles Recht verwirkt, dafs man ihm glaube“; „Gehässigkeit allein hat ihn geleitet“, denn Wahrheitsliebe kann ja nur bei den Molinisten sein. Dafs P. F. keine andere Antwort hat, darauf kann P. Dummermuth als Autor stolz sein. Wegen der geistreichen und doch gründlichen Art und Weise, die „courte réponse“ des P. F. abzuthun, ist P. Bisschop zu beglückwünschen.

Dr. C. M. Schneider.

Theodor Zahn, Epiktet und das Christentum. Rede, beim Antritt des Prorektorats der Universität Erlangen gehalten. 2. Aufl. Erlangen, 1895.

Es ist nicht das erste Mal, dafs der Versuch gemacht wird, einzelne Lehren Epiktets oder gar sein ganzes System für das Christentum in Anspruch zu nehmen. Fabricius hat in der Epiktetbiographie seiner Bibl. Gr. die hierhergehörige ältere Litteratur zusammengetragen. Ein Verweis auf letztere wäre u. E. vor allem am Platze gewesen; sonst bleibt dem Unkundigen der Eindruck, als habe man es mit einer ganz neuen Idee zu thun, oder als sei das im übrigen sehr sorgfältig zusammengetragene Material allein dem Fleisse Prof. Zahns zuzuschreiben. Die Broschüre enthält eine Reihe hochinteressanter Ausführungen, welche auf sehr viele mit der neutestamentlichen Exegese besser als mit der Philosophiegeschichte vertraute Recensenten blendend gewirkt haben. Zahn will zeigen, dafs biblische Einflüsse, eine gewisse Kenntnis der christlichen Litteratur bei Epiktet nachweisbar seien. Der Beweis muß leider als mißlungen bezeichnet werden. Die hauptsächlichsten Argumente hat bereits Paul Wendland in Harnack-Schürers ThLZ (19. Sept. 1895) genügend widerlegt. In der That ist sowohl die Methode Zahns verfehlt, als auch dessen Kenntnis der stoischen Philosophie um die Wende des ersten Jahrhunderts eine unzureichende. Unter diesen Voraussetzungen gelesen, enthält Zahns Rede eine Reihe recht anregender Gedanken und wird viele auf bisher weniger beachtete, aber darum nicht minder wichtige Thatsachen der Philosophie — und Kirchengeschichte aufmerksam machen, weshalb wir sie zur Lektüre nur bestens empfehlen können.

dz. Pompei.

Wehofer.

Bibliotheca Thomistica. Sancti Thomae Aquinatis Compendium Theologiae. Text mit Übersetzung und Anmerkungen von Dr. **Friedrich Abert**, Prof. der Theologie an der Universität Würzburg. Würzburg, Göbel, 1896.

Mit vorliegendem Compendium wird unter dem Titel „Bibliotheca Thomistica“ die Herausgabe einer systematisch geordneten Reihenfolge von weniger zugänglichen Werken des Doctor Angelicus eröffnet. Sie

sollen für das theologisch-philosophische Studium ungefähr dasselbe leisten, wie Ausgaben von Meisterwerken der Kunst für das Kunststudium. Zu dem Zwecke wird neben dem lateinischen Urtexte die deutsche Übersetzung mit kurzen Erklärungen geboten. So wird denn nach dem dringenden Wunsche des hl. Vaters die Lehre des Aquinaten aus ihren Quellen selbst geschöpft; und sind diese Textausgaben wohl geeignet, ihren Teil zur Kenntnis und Verbreitung der Lehre des hl. Thomas beizutragen. Papst Leo XIII. hat deshalb auch das Compendium laut Handschreiben sehr wohlwollend aufgenommen, den Herausgeber ermuntert, die Bibliotheca Thomistica fortzuführen und dazu ihm den Apostolischen Segen erteilt.

Die Einleitung bestimmt näher das Ansehen des hl. Thomas denen gegenüber, welche ihm zu viel oder zu wenig Bedeutung beimessen. Seinem Lehrsystem wird unter allen Richtungen des wissenschaftlichen Denkens die führende Rolle zuerkannt wegen der Allseitigkeit, Universalität und Katholicität seiner Auffassung, sowie der weitreichenden Kraft seiner Principien. Die wirkliche Lehre des Aquinaten ist weit entfernt von den Fehlern der niedergehenden Spätscholastik, keineswegs einseitig und engbegrenzt und hemmt durchaus nicht die Freiheit der Bewegung. Die Vorurtheile gegen dieselbe erweisen sich als durchaus unbegründet. Gerade das Compendium Theologiae wurde an erster Stelle ausgewählt, weil es trotz seiner Kürze ein relativ vollständiges theologisches System darstellt. Der mit der gedrängten Darstellung verbundenen Dunkelheit wurde dadurch vorzubeugen gesucht, daß allen jenen theologischen Terminis, welche für unser modernes Denken die größten Schwierigkeiten bieten, synonyme Ausdrücke und Umschreibungen beigelegt sind, sowie hingewiesen worden auf Stellen in andern Werken des Aquinaten, in welchen er dieselben ausführlicher erklärt und bestimmt; insbesondere wurden dabei die betreffenden Parallelstellen der beiden Summen, welche am meisten verbreitet sind, citirt. Wo über eine der behandelten Lehren eine dogmatische Entscheidung vorhanden, wird dieselbe kurz beigelegt, damit der Leser leicht im stunde sei, das, was Dogma, und das, was bloß Sache der wissenschaftlichen Diskussion ist, auseinanderzuhalten. Bezüglich der äußern Form erlauben wir uns gleich hier für die folgenden Bände einen Wunsch auszusprechen. Die Übersetzung würde wohl praktischer dem Original gegenüber, entweder auf derselben oder auf der anliegenden Seite stehen, wie in der Petzschens oder Lochschen Ausgabe des Konzils von Trient, nicht unterhalb des Textes, aber nur die nackte, fließende und doch möglichst wortgetreue Übersetzung; die Anmerkungen, Erklärungen u. dgl. kämen alle unter den Text und die Übersetzung. Dadurch fielen die vielen hinderlichen Klammern weg zum Besten der Klarheit und Übersichtlichkeit.

Bezüglich des Endzieles der vernünftigen Kreatur (104. Kap.) betont Abert mit Recht dessen Einzigkeit. Durchaus widersinnig ist es, von zwei verschiedenen Endzielen zu reden, von einem natürlichen und über dieses hinaus von einem übernatürlichen. Nur das mit übernatürlichen Mitteln erreichbare und insofern übernatürliche Ziel ist Endziel der vernünftigen Kreatur; denn nur dieses, die Anschauung Gottes, kann die vernünftige Kreatur wahrhaft glücklich machen. Innerhalb der Grenzen der Natur gibt es für uns kein Endziel und keine Seligkeit. Die moderne Unterscheidung zwischen natürlichem und übernatürlichem Endziel bringt notwendig die andere mit sich von natürlicher und übernatürlicher Seligkeit. Die menschliche Natur hat keinen rein natürlichen Endzweck und darum auch keine rein natürliche Seligkeit; sie steht

dafür viel zu hoch. Von vornherein ist der mit der vernünftigen Natur gegebene (letzte) Endzweck des Menschen die Anschauung Gottes, welche allerdings nicht mit natürlichen Kräften erreicht werden kann, sondern nur mittels der Gnade. Wer näheres wünscht, den verweise ich auf die Ausführungen Schneiders im Jahrbuche Bd. IV, VIII, IX, sowie in Übersetzung der Summa Bd. 5, Kap. 1—5 (Überleitungen); Bd. 8, 1. Unterabteilung, 2. Kap. § 2, S. 218 ff.; Bd. 11, 4. Teil, 1. Kap. § 3, Nr. 156 ff., S. 886 ff.; Bd. 12, Einleitung, § 1, S. V ff.

Beim 224. Kapitel „Die Heiligung der Mutter Christi“ fanden wir Schneiders Lösung der Frage, ob St. Thomas die unbefleckte Empfängnis gelehrt oder bekämpft habe, mit keinem Worte erwähnt; obwohl derselbe doch Morgotts Meinung in manchen Punkten berichtigte (vgl. kurz: Übersetzung, Bd. 9, S. 236—241), und S. IV des Compendium letztere Übersetzung (der Summa theologica) ausdrücklich „eine auf eingehenden Studien ruhende“ genannt wurde. Noch im 1. Hefte des XI. Bandes unseres Jahrbuches (S. 99—119) legte Schneider, bei Gelegenheit der Kritik über P. Christian Pesch, S. J., Praelections dogmaticae, Tom. 3, seine Lösung näher dar gegenüber den Vermittlungsversuchen von Dörholt (Jahrbuch X. Bd., S. 433—456: „Zur mittelalterlichen Kontroverse über die unbefleckte Empfängnis“). Wie Dörholt, Gutberlet-Heinrich, Pesch, scheint uns auch Abert vom äufsern Wortlaut im Texte des hl. Thomas sich haben täuschen lassen. Was Schneider stets in seinen diesbezüglichen Ausführungen (siehe insbes. Bd. 8 der Übersetzung, und „Erwiderung auf Többe“) entschieden betont, ist der Inhalt des Terminus „peccatum originale“ bei Thomas und den großen Scholastikern, wie bei Augustinus ein anderer, als heutzutage. Sie fassen die Erbsünde rein als Natursünde, wenn sie auch Maria in derselben empfangen sein lassen. Überall aber schliessen sie von der Person Mariens die Folge der Natursünde, die *absentia gratiae sanctificantis*, die „vera et propria ratio peccati“ des Konzils von Trient, aus.

St. Thomas zeigt uns den Weg zur rechten Lösung im 196. Kapitel. Es handelt sich da um den Schuldcharakter des Mangels der ursprünglichen Gerechtigkeit (Urgerechtigkeit, *originalis justitia*) bei den Nachkommen Adams. St. Thomas weist nun zur Hebung der Schwierigkeit hin auf den Unterschied zwischen Person und Natur: „haec quaestio de facili solvitur, si distinguatur inter personam et naturam“. Näher heifst es dann nach einem gemachten Vergleiche: „Per hunc igitur modum defectus originalis iustitiae est peccatum naturae, in quantum derivatur ex inordinata voluntate primi principii in natura humana scilicet primi parentis, et sic est voluntarium habito respectu ad naturam, voluntate scilicet primi principii naturae: et sic transit in omnes, qui ab ipso naturam humanam accipiunt, quasi in quaedam membra ipsius; et propter hoc dicitur originale peccatum, quia per originem a primo parente in posteros derivatur: unde cum alia peccata, scilicet actualia, immediate respiciant personam peccantem, hoc peccatum directe respicit naturam. Nam primus parens suo peccato infecit naturam, et natura infecta inficit personas filiorum, qui ipsam a primo parente suscipiunt.“ Die Erbsünde ist ihrem Wesen nach der Mangel der Urgerechtigkeit und als solcher Sünde der Natur. Abert klammert ein in der Übersetzung „nicht der Einzelperson als solcher“. Diese Natursünde nun geht über auf alle, welche von Adam die menschliche Natur empfangen, und bezieht sich unmittelbar auf die Natur und erst hiedurch auf die Person, wie Abert wiederum richtig bemerkt. Der Stammvater verdarb durch seine Sünde die

Natur; und die so verdorbene Natur verdirbt die einzelnen Personen.

So oft St. Thomas in seiner Lehre von der Heiligung Marias von dieser sagt, sie sei in der Erbsünde empfangen, bedeutet dies also nach der vorhin gegebenen Erklärung nichts anderes, als Maria habe die *natura infecta* von Adam geerbt. Diese eben ist nach dem Aquinaten, genau bestimmt, das *debitum contrahendi peccatum originale*, welches irgendwie auch die Neueren allgemein Maria zuerkennen. Hätte Maria wie Adam das *donum integritatis* (d. i. *natura integra*) gehabt, — vgl. Gntberlet-Heinrich, 7. Bd., S. 467 unten — dann wäre sie nicht erlösungsbedürftig gewesen, ebensowenig wie Adam vor dem Sündenfalle. Maria hatte mit der *natura infecta* die Erbsünde als *Natursünde* und damit die Möglichkeit, die *potentia ad abesse gratiae*; dieses *abesse gratiae* trat aber für ihre Person nie wirklich ein. Als *Natursünde* steht die Erbsünde nicht im geraden Gegensatze zur heiligmachenden Gnade. Der hl. Thomas sagt (III, dist. 3, qu. 1, a. 1, ad 2^{um}) ausdrücklich: „*Gratia sanctificans non omnino directe opponitur peccato originali, sed solum prout peccatum originale personam inficit; est enim gratia perfectio personalis, peccatum vero originale est vitium naturae.*“ Scotus (II, dist. 32, ad finem) stimmt damit ganz überein, wenn er behauptet: „*privatio iustitiae originalis potest stare cum gratia, et ita licet gratia detur, manet tamen peccatum originale, nisi dicatur quod praecise solvitur debitum habendi iustitiam originalem (i. e. transit reatu, remanet actu).* . . . *Non repugnant carentia iustitiae originalis (i. e. peccatum originale secundum essentiam) absolute loquendo, et gratia pro statu isto; repugnant tamen inquantum illa carentia est culpa avertens a fine ultimo*“ (St. Thomas: *sed solum prout peccatum originale personam inficit*). Spricht St. Thomas bei Maria von einer *contractio peccati originalis*, so hat er stets nur die Natur, nie die Person, im Auge. Darum sagt er auch (IV de malo a. 3, ad 2^{um}) klar und deutlich: „*Cum peccatum originale sit peccatum naturae, non pertinet ad animam nisi inquantum est pars humanae naturae: humana autem natura fuit originaliter in Adam secundum aliquam partem sui, scilicet secundum carnem, et secundum dispositionem ad animam; et secundum hoc dicitur homo in Adam peccasse peccato originali.*“ Als *forma corporis* nun ist die Seele *pars humanae naturae*. Dafür legt auch Scotus Zeugnis ab, wenn er a. a. O. (ad argumenta 3. quaest. in oppositum) sagt: „*Patet, quia auctoritates, quae dicunt quod anima inficitur a carne, sunt intelligendae modo praedicto, inquantum scilicet anima est forma carnis, ex quarum unione resultat filius Adae; qui est debitor habendi iustitiam, qua caret.*“ Als *forma carnis* ist die Seele *terminus generationis* (*conceptionis*); denn nicht Fleisch wird empfangen, sondern ein Mensch, nach Job 3, 3: „*Conceptus est homo.*“ St. Bonaventura sagt: (III, dist. 11, a. 2, qu. 1, ad 7^{um}) „*conceptio naturam determinatam concernit*“; (II, dist. 7, p. 2, a. 2, qu. 1, ad 4^{um}) „*proprie loquendo, forma non generatur, sed compositum. Cum enim producitur forma, non producitur in se, nec per se, sed ut in materia, et sic facit compositum, et ad illud terminatur generatio. Nihilominus generatio, vel productio naturalis, respicit compositionem principaliter gratia formae*“; (III, dist. 8, a. 1, qu. 2, ad 4^{um}) „*etsi sola pars hominis traducatur, videlicet caro, nihilominus tamen totus homo dicitur nasci et generari, pro eo quod intentio naturae non terminatur ad alteram partem per se, sed prout habet conjungi et perfici ex altera. Et ideo totus homo dicitur natus,*

quamvis tantum ex altera parte traducatur, non enim intendit homo generare carnem, sed hominem.“ Die auch von Dörholt a. a. O. gemachten Schwierigkeiten fallen, wenn unterschieden wird zwischen der Seele als terminus generationis, also zur gesamten Menschennatur gehörig, und zwischen der Seele, insoweit sie selbständig für sich besteht, die Persönlichkeit mit sich bringt und von Gott geschaffen ist. Im letzteren Sinne spricht das Dogma, im ersteren St. Thomas in III, dist. 3 u. III, qu. 27. Wenn er auch im 224. Kap. redet von einer Heiligung post infusionem animae, so bezieht sich das auf die emundatio carnis; „gratia sanctificationis per prius in anima radicitur, nec ad corpus potest pervenire nisi per animam.“ St. Bonaventura stellt (III, dist. 3, p. 1, a. 1, qu. 1) ausdrücklich die Frage: Utrum caro Virginis sanctificata fuerit ante animationem, und kommt zu demselben Resultate wie St. Thomas. Post conceptionem, post infusionem animae, post animationem fand die alligatio fomitiss statt kraft der in die Seele ausgestreuten Gnadenfülle. Zuerst muß ja der Feind da sein, ehe er bekämpft wird.

Um nicht zu weitläufig zu werden, schliessen wir hiermit unsere Bemerkungen und wünschen sehnlichst mit dem Herausgeber, die Bibliotheca Thomistica möge dazu beitragen, das auf dem Gebiete der kirchlichen Wissenschaft durch das eingehende Studium der Originalwerke des größten Meisters derselben der echt wissenschaftliche Geist immer mehr erstarke zum Heil für die Gesamtkirche und für die ganze menschliche Gesellschaft.

Käppeler, Würzburg.

P. Josephus a Leonissa, O. M. Cap.

Otto Willmann, Geschichte des Idealismus. 2. Band: Der Idealismus der Kirchenväter und der Realismus der Scholastiker. Braunschweig, F. Vieweg u. Sohn, 1896.

I. Gleichzeitig mit der fünften „wohlfeilen und vollständigen“ Auflage von F. A. Langes Geschichte des Materialismus, welche Prof. Hermann Cohen herausgibt (Leipzig, Baedeker, 1896), ist auch der zweite Band von O. Willmanns Geschichte des Idealismus erschienen, den wir in diesem Jahrbuch (XI, 501) schon angezeigt haben, aber wegen seiner Bedeutung noch näher besprechen müssen; denn mit Recht sagt R. v. Kralik (Öst. Litteraturblatt V, 358): „Das Werk ist ein Leuchtturm der Wissenschaft, das Ideal einer geschichtlichen Behandlung der Philosophie.“ Das Erscheinen dieser beiden philosophiegeschichtlichen Werke ist symptomatisch für den Zustand der modernen Philosophie. Versteht man unter dem vieldeutigen Worte „Idealismus“ mit Willmann jene Weltbetrachtung, welche das Gegebene aus idealen, übersinnlichen Principien erklärt (vgl. Falckenberg, Gesch. der neueren Philosophie, 1892, S. 508 n. 1), so ist der Materialismus sein Gegensatz. In diesen Gegensätzen kommt der alte Streit zwischen Realismus und Nominalismus zum Ausdruck. Der Realismus, der nach dem heutigen Sprachgebrauche Idealismus genannt wird, hält fest an den Ideen, welche der Nominalismus leugnet. Der Materialismus aber ist, wie Spicker sagt (Die Ursachen des Verfalls der Philosophie, 1892, S. 52): „nichts als metaphysische Spekulation, welcher die äußere Empirie nur scheinbar eine solidere Unterlage bietet als die innere dem Spiritualismus“; und in ihm erscheint das Resultat der schon vom Nominalismus vorbereiteten und durch Descartes und Kant vollendeten subjektivistischen Entwicklung der neueren Philo-

sophie: ihr Stammbaum geht bis auf jene Neuerer innerhalb der Scholastik hinauf, welche den Abfall von der alten thomistischen Schule, der Schule des echten Idealismus, verursachten. Zwei grundsätzlich verschiedene Weltanschauungen stehen sich so gegenüber, wie in der Weltgeschichte *civitas Dei* und *civitas terrena* sich bekämpfen, deren Gegensatz Augustinus so tief erfaßt hat: „*Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, coelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui.*“ (*Civ. Dei* 14, 28. cf. 15, 1.) *Amor sui* ist das treibende Princip des Materialismus: denn der theoretische Materialismus wurzelt und gipfelt im ethischen. (Gruber. *Art. Materialismus* in *Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon*, 2. Aufl. VIII, 1003.) Er kann seinen epikuräischen, hedonischen Charakter niemals verleugnen. Darum gerade ist er „der granitne Fels, auf welchem der Socialismus ruht“, wie Dietzgen (*Die Religion der Socialdemokratie*, 1875, S. 40) ihn nennt. (Vgl. H. Pesch, *Die Philosophie des wissenschaftlichen Socialismus: Laacher Stimmen*, 1891, II, 258 ff.) Positivismus, Agnosticismus, Criticismus sind seine Verwandten, seine letzte Konsequenz ist der Nihilismus: *Quod itaque diximus hinc extitisse civitates duas diversas inter se atque contrarias, quod alii secundum carnem, alii secundum spiritum viverent; potest etiam isto modo dici, quod alii secundum hominem, alii secundum Deum viverent.* (Augustin., *Civ. Dei* 14, 4. cf. ib. c. 9.) Der Idealismus im angegebenen Sinne ist aber Philosophie in ihrer vollsten Bedeutung als ursächliche Erklärung der Weltordnung und deshalb die wahre Philosophie und darum die Weisheit selbst, wie Thomas von Aquin es darlegt: *haec est ultima perfectio, ad quam anima potest pervenire secundum philosophos, ut in ea describatur totus ordo universi et causarum eius.* (*Qu. de ver.* 2 a. 2. cf. S. c. gent. 1, 1. *Ethic.* 1 lect. 1.) So ist der Gegensatz, welcher im Idealismus und Realismus seinen Höhepunkt erreicht, der Gegensatz zwischen Philosophie und Pseudophilosophie, Weisheit und Irrtum, Wahrheit und Lüge.

Inmitten des Verfalls, in welchem die Philosophie der Gegenwart sich befindet, und in der Hoffnungslosigkeit, welche die Geister ergriffen hat, ist die geschichtliche Darstellung der beiden Weltanschauungen als ein erfreuliches Zeichen anzusehen, daß die moderne Philosophie sich wenigstens der weltgeschichtlichen Gegensätze voll bewußt wird. Um nur eine Stimme aus der Gegenwart anzuführen, hören wir das *Facit*, welches die neueste Darstellung der Philosophiegeschichte zieht. Friedrich Kirchner (*Gesch. der Philosophie*, 3. Aufl., Leipzig 1896, S. 427) gibt dem Gefühle der Wehmut Ausdruck, „daß die angestrenzte Arbeit so vieler Denker so wenig absolut Sicheres ergeben habe“, und empfiehlt die Resignation: „Auch unsere Zeit“, so schließt er, „wird ihre Antwort zu finden wissen,“ nämlich auf die alten Fragen der Philosophie: was, woher, wohin? „Nur daß sie zwei Einseitigkeiten vermeide: den absoluten Idealismus und den krassen Materialismus! Zwischen diesen Klippen hindurch scheint der Weg zu gehen, den wir wandeln müssen.“ Wenn daher Willmann gerade der Geschichte des Materialismus seine Geschichte des Idealismus gegenüberstellt, so ist das ein Zeichen dafür, daß die tieferblickenden und ernsteren Geister den Weg zur Rückkehr in die Burg der Wahrheit finden werden. Selbst Langes Werk deutet darauf hin: denn der Verfasser der Geschichte des Materialismus ist trotz seiner kantianischen Principien, die ihn vom Idealismus entfernen müssen, wenigstens in gewisser Hinsicht selbst ein Verteidiger desselben geworden. Auch ihm erscheint der Materialismus unfruchtbar und unnahbar als Princip, System und Weltanschauung, aber dennoch hält er ihn für nützlich

und unentbehrlich als Methode und will ihn durch den formale Idealismus ergänzen. (Falckenberg, Gesch. der neueren Phil., S. 489.) So kommt er aber selber nicht von Kant los, mit dem er im Fahrwasser des Nominalismus treibend darin übereinstimmt, dafs die Erkenntnis ganz auf das Gebiet des Sinnlichen beschränkt sei. Den Ideen, die er doch zu Hilfe ruft, legt er zwar unerschütterliche Gewifsheit, aber keine wissenschaftliche Wahrheit, sondern nur einen praktischen Charakter und einen moralischen Wert bei, leidet aber nicht, dafs sie zu Erklärungsgründen gemacht werden dürfen. (J. B. Erdmann, Grundrifs der Gesch. der Phil., 4. Aufl., 2. Bd. 1896, S. 759.) Der verstorbene Geschichtschreiber des Materialismus beginnt sein Buch mit dem Satze: „Der Materialismus ist so alt als die Philosophie, aber nicht älter.“ Damit will er zweierlei sagen: einmal, dafs der Materialismus keinen Gegensatz gegen das philosophische Denken schlechthin bildet; ferner dafs die philosophische Spekulation selbst zu den Ursachen jener Weltanschauung zu rechnen ist. (Lange, a. a. O. S. 123.) Er glaubt weiter behaupten zu müssen, dafs „die natürliche Auffassung der Dinge in den ältesten Kulturperioden stets in den Widersprüchen des Dualismus und in den Phantasiegebilden der Personifikation befangen“ blieb: „mit dem Beginn des konsequenten Denkens ist aber auch ein Kampf gegeben gegen die traditionellen Annahmen der Religion“. Aber er mufs zugeben, dafs „die Religion in den ältesten Grundanschauungen wurzelt, die in unverwundlicher Kraft von der ungebildeten Menge immer wieder neu erzeugt werden“, obwohl er jene Grundanschauungen roh und widerspruchsvoll findet. (S. 1.) Es ist dies immerhin ein für die Geschichte des Idealismus wertvolles Zugeständnis. Wenn daher H. Cohen den „heifsen, unerschütterlichen Glauben“ des Verfassers „an menschliche Wahrheit“ preist, so zeigt er uns, was Lange eigentlich ist, — der Geschichtschreiber der *philosophia terrena*.

Der Geschichtschreiber des Idealismus dagegen, dessen Werke wir diese Zeilen widmen, weist aus den Quellen nach, dafs der Idealismus älter ist als sein Gegenpart, und dafs seine Wurzeln in einer vorgeschichtlichen Weisheit zu suchen sind, wobei er mit gründlicher Sachkenntnis und philologisch geschulter Erklärungskunst dennoch grofse Zurückhaltung und noch gröfsere Bescheidenheit verbindet und so eine objektive Darstellung gibt, welche wohl geeignet ist, alte Vorurteile zu beseitigen und neues Licht auf die dunkelsten Parteen der Philosophiegeschichte zu werfen. Indem er den Spuren des antiken Idealismus nachgeht und die Entwicklung des christlichen Idealismus im Anschlufs an den ersteren verfolgt, stellt er zugleich die Verwandtschaft der idealen Weltanschauung mit der religiösen klar und führt weiter aus, wie der Idealismus neben der theoretischen Lösung der Weltprobleme auch die Gewinnung einer Lebensansicht und die Begründung einer Gesinnung bewirkt hat und darum als Hüter der idealen Principien das gröfste ethische und sociale Interesse beanspruchen mufs. So wird W. zum berufenen Geschichtschreiber des Idealismus und damit der *perennis philosophia* überhaupt, welche der *philosophia terrena* gegenübersteht. Die Vorzüge seiner Darstellung sind nicht geringer als die gewifs grofsen Vorzüge von Langes Buch, welche wir bereitwilligst zugestehen, wie sie von berufenen Kritikern anerkannt sind, z. B. von J. B. Erdmann (II, 755 ff.). Aber W. übertrifft seinen Rivalen, weil er die historische Wahrheit für sich hat, die den Sieg des Idealismus über die Irrtümer des Nominalismus und des damit verwandten Materialismus verkündet. Er übertrifft ihn vor allem deshalb, weil sein Standpunkt ein unvergleichlich höherer, sein Aus-

blick daher ein weiterer ist als derjenige des Kantianers. W. sieht die Geschichte der spekulativen Versuche „sub specie aeternitatis“, um mich eines augustinischen Ausdruckes zu bedienen: so vermag er die entferntesten Erscheinungen in ihren Berührungspunkten zu verketten und sich zur wirklichen Erklärung des Geschehenen zu erheben. Daher fehlt ihm auch nirgends die sachliche Ruhe, die aus der Erkenntnis sowie aus dem Ernst der Auffassung entspringt. Damit verbindet er Wärme der Gesinnung, die aber doch den Ausdruck des Gefühls und selbst den Flug der Begeisterung, zu der er sich bisweilen erhebt, zu mäfsigen weifs. Während Lange nur die Schönheit der ästhetischen Formen zu fühlen scheint, ist es bei W. das Sinnige und Gemütvolle, was uns zu Herzen geht und auch seinen Urteilen eine Milde verleiht, ohne ihre Sicherheit und Gerechtigkeit zu schämlern; das tritt z. B. in seiner Beurteilung Kants deutlich hervor und hat auch bei J. B. Erdmann (II, 382) Anerkennung gefunden. Die auferordentliche Lehrbefähigung des Pädagogen und Verfassers der Didaktik verrät sich hier auf Schritt und Tritt. Die feine klassische Bildung, die an die Zeit der besten Humanisten erinnert, offenbart sich im Ebenmafs der Darstellung, die in einzelnen Abschnitten bis zur rhetorischen Schönheit emporsteigt, während sie in weiser Beschränkung das Wesentliche in klares und helles Licht setzt. Das Werk zeigt ein Gepräge von edler Klassicität und warmer sonniger Empfindung in glücklicher Vereinigung: es ist das Produkt eines in Bildung vollendeten und im christlichen Leben ausgereiften Charakters. Die höchste Bedeutung seines Buches besteht aber darin, dafs es eine philosophiegeschichtliche Brücke über die Kluft schlägt, welche das Lager der philosophia terrena von dem der perennis philosophia trennt.

II. Trotz der Fülle des Stoffes läfst sich der Gedankeninhalt von W.s Werk wegen der durchsichtigen und geschickten Anordnung leicht übersehen: denn er versteht es, den Blick auf die Hauptsachen festzurichten, und eröffnet uns an den Kreuzungspunkten schöne perspektivische Fernsichten in die Philosophiegeschichte. Der 1. Bd., über welchen ich früher (IX, 500) berichtet habe, behandelt die Vorgeschichte und Geschichte des antiken Idealismus in sechs Abschnitten. Der 2. Bd. läfst uns die Entwicklung des christlichen Idealismus in der patristischen und scholastischen Periode durchleben. Er gliedert sich ebenfalls in sechs Abschnitte.

Die Neubegründung der Philosophie durch das Christentum ist das erste Thema (Abschn. VII.). Das Christentum hat eine solche Wiedergeburt der Philosophie bewirkt, weil es den Weisheitsgehalt, der in den Grundlagen der alten Philosophie ruht und die Hinterlage der echten Spekulation bildet, gehoben hat. Es hat aber auch durch die spekulativen Elemente, die es von Hause aus in sich schließt, nicht nur eine höhere Entwicklung des Denkens motiviert, sondern dieselbe wirklich durch seine eigenen Institutionen effektiv in Bewegung gesetzt. Religion ist immer und überall der Quellbezirk der Philosophie, die letztere entwickelt sich aus der Theologie. „In diesem Betracht nimmt die christliche Philosophie keine Sonderstellung ein. In eine solche hat sie lediglich die rationalistische Geschichtschreibung zu drängen gesucht, dieselbe, die zugleich der alten Philosophie ihre Herkunft aus der Religion und Theologie absprach, um auf ihr als einer Schöpfung des freien Geistes, der autonomen Vernunft, einen Standort zur Bekämpfung ‚der unfreien, in die Banden des Dogmas geschlagenen‘ christlichen Spekulation zu gewinnen. Dagegen zeigt eine Geschichtsbetrachtung, die sich diese Tendenz nicht aufdringen läfst, dafs die Philosophie der Alten religiöser

war, als man annimmt, und sie ist in der Lage, zugleich zu zeigen, dafs die christliche Religion spekulativer ist, als man durch Mißverständnisse, deren Quelle der Autonomismus ist, einräumen möchte.“ „Die christliche Philosophie ruht auf einem Glaubensinhalt, dessen Kern lebendige Wirklichkeit, eine im hellen Licht der Geschichte sich vollziehende Thatsache, das Erlebnis einer begnadeten Generation war.“ (S. 3.) Diese Philosophie des Christentums kann aber Idealismus genannt werden, weil die idealen Principien, welche die antike Philosophie besafs, ihre volle Gültigkeit behalten und im Christentum ganz verwertet werden. Dieser Abschnitt, in welchem der Verf. das Evangelium als die Vollendung der mosaischen Offenbarung und der Uroffenbarung nachweist, aus der die verwandten Anschauungen der Urzeit in den ältesten Überlieferungen stammen, ist zugleich von hohem Interesse für die Apologetik, die nach der richtigen Auffassung ja noch zur Philosophie gehört (Glossner in dies. Jahrb. IV, 409 ff.). Er vergleicht die antike Gotteserkenntnis mit der christlichen, behandelt die Umbildung der kosmologischen Institutionen des Altertums, zeigt das gesetzhafte und mystisch-spekulative Element im Christentum, die hervorragende Stellung der Philosophie im christlichen Lebensganzen, welche auch Männer wie Eucken und Dilthey anerkannt haben (S. 77), und erklärt endlich das Verhältnis der Philosophie zur Theologie. Das Christentum ist die universale Religion: „Die ihr erwachsende Philosophie ist darum nicht eine Philosophie, sondern die Philosophie; das Lebensganze, in dem sie funktioniert, drängt ihr nicht eine Schranke auf, sondern teilt ihr den universalen Charakter mit, den es selbst besitzt, zeigt ihr ein Gut der Erkenntnis als Ziel, welches wohl in der Zeit verarbeitet werden will, aber einer Güterwelt angehört, für die es keine Zeit gibt.“ (S. 92.)

Der folgende (VIII.) Abschnitt schildert den Anschluß des christlichen Idealismus an den antiken. Die christliche Weltanschauung ist Idealismus: denn die Ideenlehre, der Kernpunkt jener Welterklärung, die danach benannt wird, ist den philosophierenden Kirchenvätern geläufig. (S. 94.) „Auch in der geschichtlichen Entfaltung zeigt sich eine Analogie des antiken und des christlichen Idealismus, die auf eine tiefbegründete Verwandtschaft hinweist.“ (S. 104.) In der patristischen Periode wird von den idealen Principien Besitz ergriffen, und das Denken bewegt sich in den Bahnen des Idealismus im eigentlichen Sinn, besonders bei Augustinus, wie bei Plato, dessen Idealismus seine Front gegen den Materialismus kehrt, „nicht ohne die übersinnliche Welt, von der er Besitz ergreift, der sinnlichen Welt zu weit entrückt zu denken“. Die scholastische Periode bringt dieselbe Berichtigung, welcher Aristoteles den Platonismus unterzog, und wodurch er den Nominalismus abgewiesen hat: „die Scholastiker benutzten dabei wohl die aristotelische Lehre, allein die von ihnen vollzogene Wendung zum Realismus erfolgte wesentlich aus Denkmotiven, die innerhalb der christlichen Spekulation selbst lagen.“ (S. 105.) „Die Erweiterung der klassischen Studien und der Zuwachs an Geschichtskenntnis und historischem Interesse, den sie mit sich brachte, führte auch in der christlichen Philosophie eine dritte Periode herauf, welche, wie der Neuplatonismus auf Platon, ihrerseits auf Augustinus und die Väter zurückgriff, die historische Kontinuität festzustellen sich bemühte und die übersinnlichen Principien ideengeschichtlich zu begreifen unternahm.“ (S. 105 f.) In den folgenden §§ wird der Beweis dafür angetreten, dafs der christliche Idealismus auch die Vollendung des antiken ist, dessen Philosopheme tiefere Begründung und reicheren Inhalt erhalten und so gefafst werden, dafs der Irrtum

bestimmter ausgeschlossen wird. (S. 107). Der Verf. bietet einen höchst lesenswerten Überblick über die patristische Philosophie, indem er folgende Fragen behandelt: das Fufsfassen der christlichen Gedankenbildung auf der antiken, den Anschluß an die vorplatonische und platonische Philosophie, die aristotelischen Elemente der altchristlichen Gedankenbildung, das Verhältnis der christlichen zur hellenistisch-römischen Philosophie, die Überleitung der antiken Mystik in die christliche Spekulation, den christlichen Idealismus gegenüber dem Autonomismus der Irrlehrer.

Ein eigener Abschnitt (IX) ist Augustinus gewidmet, der ja am nachhaltigsten auf die folgende Periode gewirkt hat, und zeichnet seine weltgeschichtliche Stellung, sein Vordringen zur idealen Weltanschauung, seine Mystik, seine idealen Principien und ihre Anwendung, seine Gesellschaftslehre und Geschichtsansicht. W. wählt zur Charakteristik ein schönes Bild, das zugleich als Probe seiner Sprache hier mitgeteilt werden soll: „Wie das höchste Bergeshaupt einer länderscheidenden Höhenkette, das in die Fernen hinausblickt, selber weithin im Flachlande sichtbar, so steht der größte der Kirchenehrer, der heilige Augustinus, zwischen zwei Zeitaltern, das abgelaufene mit weit, bis zu den Anfängen späherdem Blicke überschauend, für das nachfolgende ein Augenpunkt und noch für uns Nachgeborene ein feruer, aber kenntlicher Gipfel am Horizonte.“ (S. 231.)

Der nächste (X.) Abschnitt stellt den Idealismus als scholastischen Realismus dar. „Die Spekulation der Scholastiker, die nächst der hl. Schrift Augustinus zum Führer hat, hält die gleiche Grundanschauung ein“, wie die Philosophie der Kirchenväter, „aber, vor andere Aufgaben gestellt, gibt sie ihr eine andere Wendung“: gegen „die Abirrungen einer Mystik, welche die sinnliche Wirklichkeit zum bloßen Widerscheine, sei es der Gottheit, sei es einer hypostasierten Ideenwelt herabsetzt“, und gegen die „Fehlgriffe der Dialektik“, welche in die Bahnen des Nominalismus geräth. (S. 321 f.) „Indem sich die echte Scholastik beiden Irrwegen gegenüber ihrer Aufgabe bewußt wird, wird sie Realismus, und zwar in demselben doppelten Sinne, wie es die aristotelische Philosophie war: sie gesteht den Sinnendingen wahrhafte Realität zu, aber sie erklärt zugleich das Ideale, Intelligible, in welchem sie das Wesen der Dinge findet, für ein Daseinselement, also für mehr als ein Produkt des menschlichen Denkens.“ (S. 322.) „Es ist also ein durch die Ideen und zunächst durch den Glauben orientierter Realismus, der die echte Scholastik charakterisiert, dem Geiste nach die Fortführung der Philosophie der Väter und letztlich der spekulativen Elemente der heiligen Schrift, der Ausführung nach die Erschließung neuer Gebiete für die Anwendung der idealen Principien.“ (S. 323.) Im einzelnen charakterisiert W. zuerst die Scholastik, verfolgt ihre Entwicklung im Mittelalter, schildert die Klärung der realistischen Grundanschauungen im Streite des Nominalismus und Realismus, dann die Fortbildung der Metaphysik und Erkenntnislehre durch den scholastischen Realismus, beschreibt die scholastische Wissenschaftslehre sowie die Ethik und Gesellschaftslehre.

Ein eigener (XI.) Abschnitt mußte wieder für Thomas von Aquin reserviert werden: er bildet neben dem Portrait von Augustinus einen Glanzpunkt des Buches. Zunächst malt W. den hl. Thomas als Princeps scholasticorum. „Auch auf Thomas, und fast mit noch mehr Recht, läßt sich das Bild anwenden, das sich uns für Augustinus darbot: sein Geist gleicht einem Seebecken, das die von allen Seiten zuströmenden Gewässer aufnimmt und — können wir, das Bild weiterführend, sagen —

versinken läßt, was sie von Schutt mit sich führten und so den klaren, ruhigen Spiegel herstellt, in den sich das Blau des Himmels friedlich hineinlegt.“ (S. 456.) Dann vergleicht er Thomas mit Augustinus. „Für das Studium des Augustinus ist Thomas der beste Orientierungspunkt, für das Studium des Thomas der frische Hauch des augustianischen Denkens der beste Fahrwind.“ (S. 460.) Die beiden Augen werden hierauf analysiert, die Vereinigung der idealen Principien bei Thomas wird erwiesen, Thomas wird mit Scotus, und endlich der Thomismus mit den Denkrichtungen der folgenden Zeit verglichen. „Wenn durch die Vergleichung mit dem Scotismus die weise Verknüpfung der Principien in der thomistischen Philosophie besonders hervortritt, so zeigt sich deren Vielseitigkeit und Fruchtbarkeit in der Art und Weise, wie diese Doktrin die Denkrichtungen, welche im ausgehenden Mittelalter und in der Neuzeit innerhalb der christlichen Wissenschaft auftreten, mitbestimmt. Sie thut dies regulierend, mildernd, läuternd, versöhnend und es zeigt sich insofern auch darin ihr harmonischer Charakter.“ (S. 520.)

Der letzte (XII.) Abschnitt, dem vielleicht an Wichtigkeit der Vorrang vor den übrigen zukommt, stellt den scholastischen Realismus als Hüter der idealen Principien dar. Der Verf. widerlegt die Fabel von der angeblichen Selbstauflösung der Scholastik. „Die Art, wie der Thomismus im XVI. und XVII. Jahrhundert Spekulation und Forschung mitbestimmt, können einem Unbefangenen wahrlich nicht den Eindruck des Scheinlebens einer innerlich abgestorbenen Sache machen.“ (S. 543.) „Die Ansicht von der Selbstauflösung der Scholastik widerspricht aber nicht bloß dem Thatbestande, sondern verrät sich auch durch unannehmbare Konsequenzen als falsch: die Vereinigung von Glauben und Wissen würde sonst ein Wahn des Christentums selbst sein müssen.“ (S. 545.) „Die Grundanschauung, aus der das Axiom von der Selbstauflösung oder Zertrümmerung der Scholastik erfliest, ist die rationalistische, daß der Glaube dem Menschen nichts zu sagen habe, was ihm nicht seine Vernunft weit besser sagt; aber näher betrachtet, erscheint sie als eine der Blüten des Nominalismus, jenes Stammes, dessen faule Früchte uns so oft begegnet sind und noch öfter begegnen werden.“ (S. 547.) „Die Meinung, daß die Scholastik im Nominalismus ‚ausgegangen‘ sei, beruht in erster Linie auf dem Mangel der Kenntnis des Thomismus nach seiner Entwicklung. Man übersieht die Bindeglieder zwischen dem Thomismus des XIII. und XVI. Jahrhunderts und erkennt, daß das Erblühen der spanisch-portugiesischen Scholastik keine Neubildung ist, sondern nur den ununterbrochenen thomistischen Traditionen neuen Glanz verleiht.“ (S. 553.) „Weit entfernt, daß der scholastische Realismus durch die einseitigen Denkrichtungen verdrängt würde, bildet er vielmehr nach wie vor das Centrum der christlichen Wissenschaft, weist die von jener Seite kommenden Angriffe ab und stellt sich als den Hüter der idealen Principien dar, die ohne ihn in den unstillen, friedlosen Bewegungen der Zeit verzettelt und verflüchtigt worden wären.“ (S. 526.) Dies zeigen die folgenden Abhandlungen: der Realismus gegenüber dem Monismus und gegenüber dem scholastischen Nominalismus, welcher die Preisgebung der idealen Principien bedeutet und die Anfänge des Rationalismus in sich schließt; endlich gegenüber dem Nominalismus der Humanisten und Polyhistoren und der Gesellschaftslehre.

III. Das Werk, dessen reichen Inhalt wir angedeutet haben, ist zwar vom christlichen Standpunkt geschrieben und läßt sowohl der patristischen wie der scholastischen Philosophie die unseres Erachtens

nach gerechte Anerkennung zu teil werden. Aber man würde irren, wenn man etwa konfessionelle „Tendenzen“ darin finden wollte. Ebenso wenig darf man wegen des Lobes, welches dem Thomismus darin gespendet wird, glauben, dafs es eine einseitig thomistische Auffassung enthielte. Der Verf. ist sich seiner philosophiegeschichtlichen Aufgabe durchaus bewußt geblieben. Um auch unser Urteil über das Buch als ein sachliches zu erweisen, wollen wir aber einige kritische Bemerkungen nicht vorenthalten. Dafs die geschichtliche Darstellung, welche so weite Zeiträume umfaßt, nicht überall gleichmäfsig sich zu den Quellen wenden konnte, sondern auch auf fremde Forschungen gestützt werden mußte, ist klar. Dennoch würden wir es gern gesehen haben, wenn der Verf. bei der Schilderung der Scholastik sich noch freier bewegt und, statt sich von Karl Werner führen zu lassen, die neuesten Forschungen über die Schule des hl. Thomas mehr benutzt hätte. Die Geschichte der Thomistenschule bedürfte auch noch der Ergänzung. Ebenso der Abschnitt über die scholastische Wissenschaftslehre, welcher die wichtige Lehre des Thomismus von der Einteilung der Wissenschaften nicht berücksichtigt hat. Aber sowenig das grofse Bild eines alten italienischen Meisters deshalb seinen Kunstwert verliert, weil einige Figuren anatomisch nicht ganz richtig gezeichnet sind, ebensowenig kann uns der Genufs an W.s historischem Gemälde durch solche kleine Mängel, die entschuldbar sind, verkümmert werden.

E. Commer.



NEUE BÜCHER UND DEREN BESPRECHUNGEN.

Hahn: Die Entstehung der Weltkörper im Sinne der bez. Rundschreiben Leo XIII. — *Augustinus* 15 *Rupertsberger*.

Hirth: Die Lokalisationstheorie, angewandt auf psychol. Probleme. — *Öst. Litt.* 5 *Kreibig*.

Kaderavek: Psychologie. — *Öst. Litt.* 5 *Schindler*.

Kralik: Weltwissenschaft. — *Öst. Litt.* 5 v. *Hertling*.

Lipps: Grundzüge der Logik. — *Öst. Litt.* 5 *Twardowski*.

Müller J.: Das Wesen des Humors. — *Philos. Jahrb.* 9 *Gutberlet*.

Müller M.: Anthropologische Religion. — *Zeitschr. für Philos. u. ph. Kr.* 107 *Vorländer*.

Nerrlleh: Das Dogma v. klass. Altertum in sr. geschichtl. Entwicklung. — *Zschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 107 *Löschhorn*.

Nossig: Über die bestimmende Ursache des Philosophierens. — *Philos. Jahrb.* 9 *Adlhoeh*.

Ommer: L'amitié. — *Philos. Jahrb.* 9 *Gutberlet*.

Otten: Einleitung in die Geschichte der Philosophie. — *Öst. Litt.* 5 *Fischer-Colbrie*.

Pesch: Christl. Lebensphilosophie. — *Philos. Jahrb.* 9 *Schmitt*, *Jahrb. des Kath. Lehrerverbandes* 5 *Tiesmeyer*. *Stimmen a. M.-L.* 50. *Öst. Litt.* 5.

Rehmke: Unsere Gewifsheit von d. Auswelt. — *Zeitschr. f. Phil. u. ph. Kr.* 107 *Stock*.

- Reynolds:** Zur Ästhetik u. Technik d. bildenden Künste. — *Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 107 *Kühnemann*.
- Schanz:** Apologie des Christentums. 2. Aufl. — *Philos. Jahrb.* 9 *Otten*.
- Schmidt:** Schopenhauer in s. Verhältnis z. Christentum. — *Ztschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 107 *Sommerlad*.
- Schneider C. M.:** Die sozialistische Staatsidee, beleuchtet durch Thom. v. Aqu. — *Öst. Litt.* 5 *S-g*.
- Schneider Otto:** Transcendentalpsychologie. Leipzig. 91. — *Ztschr. f. Philos. u. Päd.* 3 *Felsch*.
- Schneider W.:** Die Sittlichkeit im Lichte der Darwinschen Entwicklungstheorie. — *Litt. Rundsch.* 22 *Keppler*.
- Seydel:** Arthur Schopenhauers Metaphysik der Musik. — *Zeitsch. f. Philos. u. ph. Kr.* 107 *Sommerlad*.
- Slekenberger:** Über d. sog. Quantität des Urteils. — *Litt. Handw.* 34 *Huber*.
- Stammler:** Wirtschaft u. Recht nach d. materialistischen Geschichtsauffassung. — *Kantstudien* 1 *Staudinger*.
- Stieglitz:** Über den Ursprung des Sittlichen u. die Formen seiner Erscheinung. — *Öst. Litt.* 5 *Braig*.
- Stöckl:** Lehrbuch der Apologetik. — *Philos. Jahrb.* 9 *Otten*.
- Stöhr:** Gedanken über Weltdauer u. Unsterblichkeit. — *Öst. Litt.* 5 *R. K.*
- Taschenberg:** Historische Entwicklung der Lehre von der Parthenogenesis. Halle 92. — *Zeitsch. f. Philos. u. Päd.* 3.
- Ulrich:** System d. formalen u. realen Logik. — *Zeitsch. f. Philos. u. ph. Kr.* 107 *Groos*.
- Vetter:** Die moderne Philosophie u. der Mensch. — *Zeitsch. f. Philos. u. ph. Kr.* 107 *Löschhorn*.
- Wehofer:** Das Lehrbuch der Metaphysik für Kaiser Joseph II., verfaßt von P. Jos. Frantz. Paderb. 95. — *Revue Thomiste* 4.
- Wrzeclonko:** Der Grundgedanke der Ethik d. Spinoza. — *Zeitsch. f. Philos. u. ph. Kr.* 107 *Lülmann*.
- Zahn:** Der Stoiker Epiktet u. s. Verhältnis z. Christentum. — *Zeitsch. f. Philos. u. ph. Kr.* 107 *Vorländer*.



KINDER IN POLIZEI- UND RICHTS- GEFÄNGNISSEN.¹

Von Fr. RAYMUND ZASTIERA, Ord. Praed.
Doktor der Rechte.

„Die Gefängnisse mit gemeinsamer Haft sind allmählich in diesem Jahrhunderte zu so bösaartigen Brutanstalten verbrecherischer Gesinnung, zu so gemeingefährlichen Pesthöhlen voll angesammelter physischer und moralischer Auswurfstoffe geworden, daß ihr Anblick nur Grauen hervorbringen kann (Mittelstädt, „Gegen die Freiheitsstrafen“. 1879. S. 14). — „Unsere Gefängnisse sind die Schulen des wechselseitigen Unterrichtes im Verbrechen, in Schande und Unsittlichkeit“ (Larroque, „Verhandlungen des Frankfurter Gefängnikongresses“. 1846). — „Die Greuel, welche trotz der strengsten Aufsicht in den gemeinsamen Schlafräumen vorkommen, entziehen sich jeder Besprechung, und es ist leider vollkommen richtig, wenn man unsere Gefängnisse mit gemeinsamer Haft als Brutstätten für Laster und Verbrechen bezeichnen hört“ (Illing, „Die Zahlen der Kriminalität bis 1884“).

— „Die Gefängnisse sind öffentliche Diebstahlschulen und Höhlen, in denen unsere Kinder den schmachvollsten Unordnungen und den widerlichsten Lastern preisgegeben werden; dort wird das Verbrechen theoretisch gelehrt, aber auch gleich praktisch ausgeführt“ (Abbé Fissiaux, „Jahrbücher der Gefängnikunde“ von Dr. Julius und Varrentrap. Bd. 6). — „Man bemüht sich, die Stockprügel im Interesse der Humanität abzuschaffen; wenn man aber Kinder und junge Leute in solche Schandhäuser steckt und moralisch darin zu Grunde richtet, so daß ihnen mit 19 Jahren kaum noch irgend ein moralischer Sumpf unbekannt ist, so ist damit verglichen die Prügelstrafe eine Humanität und das non plus ultra pädagogischer Kunst“ (Krohne, „Organisation des Gefängniswesens“. 1886). — „Wer muß nicht von tiefem Kummer ergriffen werden, wenn er in Gefängnissen von der Beschaffenheit, wie sie jetzt die gewöhnliche ist, ein Kind findet? Ein

¹ Vorliegende Abhandlung ist lediglich eine Ergänzung der vom selben Verfasser herrührenden Artikelserien „Die Kriminalpädagogik und ihr Wert“ in der „Monatsschrift für christliche Socialreform“ des Freih. v. Vogelsang, 1890, Heft 2, 3 u. 4 und „Die Grenzen der Staatsgewalt etc.“ in Heft 1 u. 2 — XI dieses Jahrbuches.

Kind von edlen Fähigkeiten des Geistes und des Herzens, den Kindern der vornehmsten Stände ähnlich, dem man gleichwohl mit apodiktischer Gewißheit vorhersagen kann, es werde ohne besondere eigene Schuld zu Grunde gerichtet werden? Was ist der Staat, wenn solches in ihm, ja durch seine eigenen Anstalten bewirkt werden kann! Was ist seine Gerechtigkeit, solange er am häufigsten Verbrecher straft, welche er selbst herangebildet hat?“ (Graf Leo Thun, „Die Notwendigkeit der moralischen Reform der Gefängnisse“. S. 30.)

Diesen Stellen aus den Werken einiger der berühmtesten unserer Kriminalisten bzw. Pädagogen, welche wir deshalb hier citieren, weil sie eine treffliche Einleitung und gewissermaßen Inhaltsangabe dieses Aufsatzes bilden, könnte man noch eine fast endlose Reihe anderer, womöglich noch schärferer Citate anschließen, wenn der zur Verfügung stehende Raum und die Rücksicht auf die Geduld unserer Leser es zuließen; denn es gibt in der That keinen bedeutenderen Strafrechtsgelehrten oder praktischen Kriminalisten der Gegenwart, der nicht in den schärfsten Worten das Verdammungsurteil über die in allen modernen Staaten heute übliche und immer weitergreifende Preisgebung und Schändung unzählbarer Scharen von Kindern beiderlei Geschlechtes in den diversen Gefängnissen und damit implicite über die moderne Strafrechtspflege überhaupt ausgesprochen hätte.

Allein über den engen Kreis der Fachmänner hinaus ist die Kenntnis von diesen seit mehr als 100 Jahren bestehenden und rapid sich erweiternden Mißständen leider noch nicht gedrungen, ja im Gegenteile sind im großen Publikum infolge der besonders von der liberalen Presse seit vielen Jahrzehnten breitgetretenen, ebenso inhaltslosen wie bornierten Phrasen der sogenannten „Besserungstheorie“ oft die irrthümlichsten Ansichten über unser Gefängniswesen verbreitet. Und doch wäre es, da ja von Seite der Gesetzgebung eine Änderung dieser schändlichen Verhältnisse derzeit kaum zu erwarten ist, gerade von großer Wichtigkeit, daß alle beteiligten Kreise, d. h. der Seelsorgeklerus, die Lehrerschaft und besonders alle Eltern und Vormünder, deren Kinder oder Pflegebefohlenen entweder selbst von einer, wenn auch noch so kurzen Internierung in irgend einem Arreste bedroht sind oder doch wenigstens, wie dies heute unvermeidlich ist, mit durch erlittene Arreststrafen bereits entsittlichten Kindern in der Schule oder beim Spiele zusammenkommen, über die ihren Kindern von dieser Seite drohenden Gefahren genügend informiert werden, und dies umsomehr, als sich erfahrungsgemäß auf keinem anderen Gebiete täglich so viele Rechtswidrigkeiten ereignen, wie

hinsichtlich der gerichtlichen oder polizeilichen Abstrafung unmündiger Kinder. Hält es ja heute schon jeder Gemeinde-Polizeidiener für sein Recht und für heilsam, Schulkinder, die etwa zu viel Lärm machen oder ihm sonst nicht zu Gesichte stehen, ohne weiteres auf Stunden oder halbe Tage in den Gemeindegotteshaus oder Schubsarrest zwischen verkommene Strolche und Vaganten und auf dem Schube befindliche alte Verbrecher zu sperren.

Zu dieser geradezu dringenden Informierung der weiteren Gesellschaftskreise sollen auch die vorliegenden Zeilen etwas beitragen. Allerdings können wir hier die in Rede stehenden tatsächlichen Zustände mit Rücksicht auf ihre obscöne Natur, sowie aus anderen Gründen nur vorsichtig andeuten; ebenso können auch die diesen Gegenstand betreffenden überaus wichtigen und umfangreichen Rechtsfragen hier nur teilweise und flüchtig berührt werden.

Behufs leichterer Übersicht und thunlichster Vermeidung von Wiederholungen wollen wir zuerst die Frage, was unsere Polizei- und Gerichtsarreste sind, und was mit unsern Kindern daselbst geschieht, sodann die Stellung der Strafrechtswissenschaft und zwar besonders der sog. Besserungstheorie mit ihrer „Gefängnisreform“ und „Kriminalpädagogik“ und endlich den Stand der heutigen Strafgesetzbung in Bezug auf die strafgerichtliche und polizeiliche Verfolgung von Kindern behandeln, wobei in erster Reihe auf die österreichischen Verhältnisse Rücksicht genommen werden wird.

I.

Die Gefängnisverhältnisse sind, von ganz nebensächlichen Abweichungen abgesehen, in allen modernen Staaten die gleichen. Wie anderswo bestehen auch in Österreich drei Arten von Gefängnissen, nämlich die staatlichen Polizeiarreste und Polizeigefangenhäuser in den größeren Hauptstädten, denen in den anderen Städten und den Landgemeinden die Kommunal- und Schubsarreste entsprechen; sodann die gerichtlichen Gefängnisse bei den Einzelstrafgerichten (Bezirksgerichten) und den Gerichtshöfen und endlich die großen selbständigen Strafanstalten.

Die Polizeigefängnisse dienen zur Vollstreckung der von den Polizei- bzw. Gemeindebehörden zuerkannten Strafen, die gerichtlichen Gefängnisse zum Vollzuge der von den Gerichten verhängten Arrest- oder Kerkerstrafen bis zur Dauer eines Jahres. Die Strafanstalten endlich sind ausschließlich zum Vollzuge von gerichtlichen Kerkerstrafen, welche die Dauer eines Jahres übersteigen, bestimmt und kommen daher, obwohl sich in einigen

derselben auch sog. „Jugendabteilungen“ befinden, doch für die vorliegende Frage gar nicht in Betracht, da es sich hier lediglich um die kurzzeitigen Strafen an Kindern handelt, und überdies nach dem geltenden österreichischen Gesetze über unmündige Kinder nur Strafen bis zur Maximaldauer von 6 Monaten verhängt werden können, aber auch mündige Kinder nur ausnahmsweise zu Kerkerstrafen von mehr als einem Jahre verurteilt werden.

Was nun die erwähnten diversen Polizei- und Gerichtsgefängnisse betrifft, in welche alljährlich so viele Tausende, ja Hunderttausende unserer Kinder eingeschlossen werden, so unterscheiden sich dieselben lediglich durch den Namen und die verschiedenen Behörden, denen sie unterstehen, sind jedoch sonst von ganz gleicher Beschaffenheit. Irgendwelche nennenswerte Isolierung oder Klassifikation der Sträflinge nach dem Alter oder der sittlichen Beschaffenheit besteht nicht, und die seinerzeit im Gesetzeswege oder durch Verordnungen diesbezüglich erlassenen Bestimmungen sind niemals zur Durchführung gelangt, haben sich vielmehr sofort als praktisch völlig undurchführbar erwiesen.

Ebenso ausgeschlossen ist auch jede Arbeit oder sonstige anständige Beschäftigung in diesen Gefängnissen, abgesehen von einigen wenigen Sträflingen, welche zu häuslichen Arbeiten oder als Schuster verwendet werden.

Die einzelnen Arrestzellen dienen gewöhnlich zur Unterbringung von 3 bis 10 oder noch mehr Sträflingen oder Untersuchungshäftlingen; ihre Einrichtung besteht aus einem hölzernen Podium (Pritsche), auf welchem sich dicht nebeneinander die Strosäcke für die einzelnen Sträflinge befinden; in manchen Gerichtshofgefängnissen befinden sich statt der Pritschen separate Bettstellen.

Diese Gefängnispritschen, auf welchen die Sträflinge liegend oder sitzend Tag und Nacht ihre Zeit hinbringen, sind es vorzugsweise, wo seit mehr als einem Jahrhunderte in von Jahr zu Jahr rapid wachsendem Umfange jene demoralisierenden Unterhaltungen und Belehrungen und jene unaussprechlichen Greuel sich alltäglich abspielen, deren verheerende Folgen immer drohender an dem inneren Bestande der modernen Staaten rütteln und die Fortexistenz der bürgerlichen Gesellschaft in Frage stellen. Wehe dem Kinde, welches in diese Räume eingeschlossen wird, sei es auch nur für einen Tag, es ist moralisch und fast immer auch physisch fast rettungslos dem Verderben verfallen; es wird nicht nur seinen eigenen schlimmsten Neigungen ohne Schutz und Aufsicht überlassen, sondern auch der Willkür eines

oder mehrerer in gezwungenem Müßiggange dahin brütender verkommener oder doch wenigstens stets überaus bedenklicher Zellen-genossen, die meistens vor keiner Schandthat zurückschrecken, um sich eine Kurzweil zu verschaffen. Um nicht der Übertreibung beschuldigt zu werden, wollen wir uns zur weiteren Schilderung dieser Dinge der Worte einiger hervorragender Kriminalisten bedienen:

„Die Strafanstalten mit gemeinsamer Haft sind heute mehr als je Hochschulen des Verbrechens. Wie empörend und wie zweckwidrig ist es, bartlose Buben mit ausgeschämten alten Verbrechern zusammenzubringen! . . . Behaupten, Gefängnisse seien keine Verschlechterungsanstalten, das hiesse hundertjährigen und viel tausendfachen Erfahrungen Hohn sprechen, allem gesunden Menschenverstand und aller Logik in das Gesicht schlagen. . . . Nennt man die Zuchthäuser (selbständigen Strafanstalten) gerne Hochschulen des Verbrechens und spricht man damit aus, was die Erfahrung von Jahrhunderten lehrte, so wird anderseits auch die Behauptung, die Untersuchungsgefängnisse und Lokale für Abbüßung kürzerer Strafen, also die Polizei- und Gerichtsgefängnisse und Arbeitshäuser seien Lyceen des Verbrechens und Lasters, auf keiner Übertreibung beruhen. . . . Das Publikum erschrickt über die Früchte, welche das Leben und Treiben der aus den Gefängnissen Entlassenen tragen, nur deshalb nicht, weil die Gefängnisse zerstreut liegen, die Entlassenen zerstreut leben und die Verbrechen zerstreut vorkommen“ („Erfahrungen in einsamer und gemeinsamer Haft“ herausg. von Prof. Röder. Heidelberg 1862). — „Die große Masse der bestraften Jugendlichen und Kinder verbüßen ihre Strafen in den Gerichtsgefängnissen, wo sie in ständiger Berührung mit den Erwachsenen sind und zu Verbrechern vollständig angelernt werden“ (Geh. Rat Illing, „Blätter für Gefängniskunde“. 1882). — „Man nehme die friedlichsten und sittsamsten Menschen, zwingt sie zur Unthätigkeit und bringe sie in Berührung mit einander, und bald wird es in ihren Köpfen gären, bald wird ihre Einbildungskraft in fieberhafte Hitze geraten“ (Odillon Barrot, Frankf. Gef.-Kongress). — „Die Langeweile in den Gefängnissen verleitet zu neuen Verbrechen und entsetzlichen Lastern und übt eine beflügelnde Gewalt zum schnelleren Durchlaufen und Herabsinken auf der Bahn des Lasters“ (Julius, „Vorlesungen über Gefängniskunde“. Berlin). — „Wie ein Krankheitsstoff intensiver und giftiger wird, wenn man die Kranken zahlreich zusammenbringt, so geht es auch in unseren Gefängnissen mit gemeinsamer Haft. . . . Die Gefangenen bleiben sich selbst überlassen, Arbeit ist nicht vorhanden, die

Zeit wird also in vollständigem Müßiggange hingbracht, mit nichtsnutzigem Treiben, wobei Strolche, an denen es in keinem Gefängnisse fehlt, Vagabunden und Verbrecher als Instruktoren fungieren. Welchen demoralisierenden Einfluß ein solches Zusammenleben auf die jugendlichen Arrestanten und Kinder ausübt, bedarf nicht der Schilderung. Die Sträflinge in unseren Zuchthäusern erzählen bisweilen mit einer Art von Ingrimm, wie sie in den kleinen Gefängnissen zum Verbrechen angelernt worden sind, und der Volksmund hat nicht Unrecht, wenn er die Gefängnisse als die Elementarschulen bezeichnet, in denen die Anfänger auf der Verbrecherlaufbahn durch gegenseitigen Unterricht unter der Leitung ihrer in allen Lustern erfahrenen Gefängnisgenossen sich für das Zuchthaus vorbereiten“ (Illing, „Die Zahlen der Krim. bis 1884.“ S. 89). — „Die Zeit wird in Erzählungen, Spiel, Trägheit und Unzucht hingbracht, die Ansteckung durch verworfene Genossen und die Umwandlung des Gelegenheits- in einen Gewohnheitsverbrecher bewirkt“ (Jagemann in Holtzendorffs „Handbuch des Gefängniswesens“. 1888). — „Wer nur einen Blick in ein Gefängnis thut, bemerkt sofort die sittliche Gefahr, welcher die jungen Arrestanten und Kinder durch die beständige Nähe von ergrauten Bösewichtern ausgesetzt sind. Nicht nur als Lehrmeister des Verbrechen werfen sich letztere auf, sondern sie haben auch meistens den Hang, die Knaben fleischlich zu verführen“ (Jagemann, „Kriminallexikon“. S. 159). — „Völliger Müßiggang, Fluchen, schreckliche Unzucht, Erzählungen von verbrecherischen Großthaten, Unterricht im Verbrechen und mitunter selbst Entwürfe zu künftigen Räubereien entspringen aus dieser Zucht und machen das Gefängnis zu einem Orte, aus welchem unverschlehtert nur der herauskommen kann, welcher schon als vollendeter Wüstling hineingekommen war. So ergießt sich von diesen Gefängnissen mitten in den Hauptstädten ununterbrochen ein Strom der tiefsten sittlichen Verderbnis, die Sicherheit der Gesellschaft untergrabend und bedrohend“ (Whitworth Russel, Adress to the congress assembled at Frankfurt). — „Die Erfahrung lehrt, daß die älteren Delinquenten gewöhnlich auch zu einer unglücklichen Reife in Bezug auf sinnliche Ausschweifungen gekommen sind, und, wenn sie in Gemeineschaft mit Kindern und jungen Leuten zarteren Alters gebracht werden, auf diese eben in Bezug auf Verführung zur Unzucht sehr verderblich wirken; ebenso werden auch die schon reifen, häufig mit Ausschweifungen früh vertrauten jungen Burschen bald die Verführer und Schänder der Jugend“ (Mittermaier, „Jahrbücher der Gefängniskunde“ von Dr. Julius etc. Bd. 2). — „Von einer Ab-

trennung solcher abgefeimter Elemente von den ebenfalls in den Gerichtsgefängnissen internierten jugendlichen Delinquenten und Kindern ist keine Rede. . . . Und liegen sie auch nicht gerade in einer Zelle beisammen, nun, so kommen sie oft lange genug aufser der Zelle zusammen, um dem ausgelerten Verbrecher Gelegenheit zu geben, den jugendlichen Häftling zu verführen“ (Bennecke, „Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft“ von Liszt. 1887). — „Ein einziger Tag, im Gefängnis zugebracht, reicht oft hin, um den zum ersten Male in dasselbe gebrachten Knaben zu verderben und für sein ganzes Leben zu Grunde zu richten“ (Suringar, Frankf. Gef.-Kongress). — „Für jugendliche Häftlinge kann auch nur eine Nacht in liederlicher Umgebung nach mehr als einer Richtung verderblich wirken“ (Geh. Justizrat Wirt, „Blätter für Gefängniskunde“. 1884. S. 165). — „In kläglicher Verfassung betreten die Sträflinge nach ausgestandener Untersuchungshaft die Zelle der Strafanstalt. Wie mancher hat mir schon gestanden, jafs er in dem Untersuchungsarrest mit den greulichsten Lastern vertraut gemacht worden sei, Onanie, Päderastie und dergleichen! Ein Vorhang über dieses Gemälde!“ (Pfarrer Kraus, „Die Pastoration etc.“ in den „Blättern für Gefängniskunde“. 1886. Bd. 20. S. 50). — „In den Untersuchungs- und Gerichtsgefängnissen fehlt es an der Isolierung der Inquisiten. Junge und alte, schwere, die Umgebung verderbende und das erste Mal beanständete Häftlinge kommen da zusammen. . . . Es ist, wenn man sich in der Strafanstalt mit den besseren Sträflingen näher beschäftigt, horrend, was man da zu hören bekommt aus der Schule des Lasters“ (Gefängnis-Oberdirektor Markovich, „Österr. Juristenzeitung“. 1894. Nr. 2).

„Die heimischen Strafanstalten und Gefängnisse sind die schlimmsten Unterrichtsstätten für das Verbrechen. . . . Am schlimmsten fährt dabei die unreife, heranwachsende Jugend, die im Verkehr mit diesen älteren Verbrechern total vergiftet wird“ (Gefängnisdirektor Strosser, „Blätter für Gefängniskunde“. 1887). — „Die Selbstbefleckung ist in allen Strafanstalten und bei allen Strafsystemen allgemein und hat die verderblichsten Folgen“ (David, „Jahrbücher etc.“ Bd. III. S. 195). — „Die geheimen Laster sind der Krebschaden aller Gefängnisse“ (Ferrière, „Verh. des Frankf. Gef.-Kongresses“). — „Im Vergleich zu der moralischen Pest in vielen Strafanstalten verdiente unzweifelhaft die einfache Todesstrafe den Vorzug vom Standpunkte der Humanität“ (Holtzendorff, „Handbuch des Gefängniswesens“. S. 397). — „Ein Messer, das zugleich 12 Köpfe abschläge, würden wir für den Gipfel der Barbarei halten; ein gemeinschaftliches Gefängnis,

wodurch Menschen nach Hunderten moralisch getötet werden, erscheint uns als der Gipfel der Menschlichkeit“ (Moreau-Christophe, Generalinspektor der franz. Gefängnisse, „Frankf. Gef.-Kongress“). —

„Nicht mit Unrecht wird dieses Haftsystem als die höhere Bildungsstätte des Verbrechens, und das aus demselben in die Freiheit entlassene Volk als die Plage und eigentliche Gefahr für Staat und bürgerliche Gesellschaft bezeichnet“ (Wenedikter, „Allg. österr. Juristenzeitung“. 1894. Nr. 20). — Namentlich in betreff der kurzzeitigen Freiheitsstrafen ist Ertötung des Ehrgefühles und die Korruption der sittlich Unverdorbenen als Folge der Haft zu besorgen. . . . Am grössten wird die eben geschilderte Gefahr bei jugendlichen Delinquenten und solchen des weiblichen Geschlechtes sein“ (Prof. Lammasch, Wien, „Mitteil. der internat. Krim.-Vereinig.“. 1889). — Die Zahl der kleinen Gefängnisse ist groß. Das sind die Stätten der kurzzeitigen Freiheitsstrafen. Dort empfangen die Neulinge des Verbrechens in Verderben stiftender Gemeinschaft unter der Leitung ergrauter Sünder die eigentliche Verbrechersignatur. Das viel gehörte Schlagwort von Elementarschulen des Verbrechens trifft die Wahrheit“ (Prof. Wach, „Die Reform der Freiheitsstrafe“. Leipzig 1890). — „Die abschreckende Wirkung der kurzzeitigen Freiheitsstrafen hat sich jedenfalls nicht derartig gezeigt, daß sie deren demoralisierende Wirkung aufwiegen könnte. Einmal bestrafte Kinder kommen beständig wieder und das bei einer derartigen Behandlung von Kindern aufgeführte Schauspiel wirkt um so abstoßender, als es völlig müßig ist“ (Prof. Getz, Norwegen, „Mitteil. der internat. K.-V.“. 1890). — Es unterliegt keinem Zweifel, daß die kurzzeitigen Freiheitsstrafen, verbüßt in Gemeinschaftshaft, ohne Arbeit und ohne Aufsicht, in bedenklichem Grade verschlechtern und alle Scheu vor der Strafe beseitigen, und daß diese Gefängnisse den Namen der Elementarschulen des Lasters in vollem Maße verdienen. . . . Da sitzen in dem oft zum Erdrücken vollgestopften kleinen Gerichtsgefängnisse Untersuchungsgefangene der gefährlichsten Art, ferner Anfänger im Diebshandwerk, die ihre kurzzeitigen Freiheitsstrafen hier verbüßen“ (z. B. Kinder, die auf einem Ausfluge von einem Baume ein paar unreife Äpfel „von unbedeutendem Werte in geringer Menge zum alsbaldigen Gebrauche (!) entwendet“ haben, § 370, Abs. 5, oder „unberechtigt fischen“, § 370, Abs. 4, oder „unbefugt von öffentlichen oder Privatwegen Erde, Steine, öden Rasen oder ähnliche Gegenstände wegnehmen“, § 370, Abs. 2 des Deutschen Strafgesetzbuches etc. etc.), „dann Bettler, Landstreicher“ (worunter sich bekanntlich

infolge der falschen Auffassung der Begriffe „Bettel“ und „Landstreicherei“ in der modernen Strafgesetzgebung stets eine überaus große Anzahl selbst noch unmündiger Kinder auch aus den höheren und reichen Ständen befindet), „endlich Müßiggänger, die das Arbeitshaus erwartet u. s. w., eng bei einander“ (Prof. Sonntag, „Zeitschrift für die gef. Strafrechtswissenschaft“. 1881). — „Es gibt nichts Entsittlicherendes und Widersinnigeres als unsere kurzzeitigen Freiheitsstrafen gegen die Lehrlinge auf der Bahn des Verbrechen. Wenn irgendwo, so trägt die Gesellschaft hier den Löwenanteil an der Schuld, unter welcher der künftige Gewohnheitsverbrecher zusammenbricht“ (Prof. v. Liszt in derselben Zeitschrift. 1883. S. 41). — „Was die Anwendung der Gefängnisstrafe bei Jugendlichen anbelangt, so treten hierbei in Deutschland entsetzliche Mißstände hervor. . . . Die große Masse der bestraften Jugendlichen verbüßen ihre Strafe in den Gerichtsgefängnissen, wo sie in ständige Berührung mit den Erwachsenen kommen und zu Verbrechern vollständig angeleitet werden“ (Dr. Aschrott in derselben Zeitschrift. 1888). — „Diese Zustände finden sich nicht vereinzelt in diesem oder jenem Lande, sondern das ist der Durchschnittsstand der Gefängnisse in ganz Deutschland“ (Direktor Krohne, „Organisation des Gefängniswesens“. 1886). — „So allgemein bekannt ist die entsittlichende Natur jener Anstalten, welche man Besserungsanstalten nennt, so ausnahmslos kommen die aus ihnen Entlassenen gesunkener und verderbter heraus, als sie hineingingen, daß diese Gefängnisse den Namen von Schulen und Kollegien des Verbrechen erlangt haben. Die Summe des durch die Gefängnisse unserer Stadt und unseres Staates gestifteten Schadens ist so groß, und die jüngeren Sträflinge werden dadurch so allgemein in die Geheimnisse des Lasters eingeweiht, daß es nach dem Dafürhalten sehr vieler sehr zweifelhaft ist, ob das gegenwärtige System mit seinem ganzen kostbaren Zubehör und all seiner anscheinenden Milde und sittlichen Behandlung nicht für die öffentliche Ruhe noch weit schädlicher wirkt als die früheren Leibesstrafen mit ihrer Auspeitschung, Schandpfählen, Brandmarken u. s. w.“ („Report of a Comité appointed by the Society for the prevention of pauperism in the city of New York etc.“, mitgeteilt von Prof. Julius, „Vorlesungen etc.“ a. a. O.). — „In Frankreich allein kosten die Sträflinge der Gesellschaft weit mehr als 30 Millionen jährlich und werden trotzdem nur noch lasterhafter und gefährlicher. Die Strafanstalten verderben selbst noch die besseren Naturen und lassen immer zahlreichere Massen von Banditen auf die Gesellschaft los“ (Le Bon, „La question des criminels“ in

der „Revue philosophique“. 1882). — „Il ne suffit pas de proclamer l'inutilité de la prison, il faut reconnaître son caractère nuisible. . . . Le régime des prisons imposé aux débutants de la petite criminalité est souvent la plus coûteuse, la plus vaine et même la plus nuisible des expériences. . . . La prison appliquée aux débutants n'est pas seulement inutile, elle est nuisible; elle dégrade l'homme, elle bourleverse son existence, elle fait des déclassés, elle met sur la pente du vagabondage et du vol“ (Prof. Prins, „Bulletin de l'union internat. de droit pénal“. 1889. S. 29 u. 114). — „Lors qu'on a dit d'une prison, qu'elle ne déprave pas les détenus, on en a déjà fait un grand éloge, mérité par un tres petit nombre d'entre elles. Nos maisons de correction pour les enfants et les adolescents sont des seminaires de criminels, c'est bien connu“ (G. Tarde, „Philosophie pénale“. Paris 1891. S. 523) — u. s. f.

Dafs Vagabunden besonders zur Winterszeit die diversen Gefängnisse als eine für ihre Verhältnisse sehr annehmbare und bequeme Unterkunft mit Vorliebe aufsuchen, ist wohl allgemein bekannt; nicht so bekannt dürfte die speciell in Deutschland in letzter Zeit mehrfach konstatierte Thatsache sein, dafs verkommene Individuen sich mitunter geradezu in der Absicht in polizeilichen und gerichtlichen Arresten internieren lassen, um ihre scheufslichen perversen Triebe an den daselbst fast immer vorfindlichen Kindern und Knaben — (die Zahl der in Deutschland in diese Arreste eingeschlossenen Kinder beträgt jährlich bereits mehr als 300 000!) — befriedigen zu können. Die von dem Leiter des preussischen Gefängniswesens, Geh. Reg.-Rat Illing („Die Zahlen der Kriminalität bis 1884“), konstatierte Thatsache, dafs die heutigen Gefängnisse Rekrutierungsanstalten der schändlichsten Prostitution seien, gilt nicht blofs hinsichtlich der weiblichen Prostitution, sondern auch, und zwar in noch höherem Grade, von der Päderastie, welche in den letzten Jahrzehnten in allen grösseren Städten Deutschlands, aber auch in den Hauptstädten aller übrigen Staaten geradezu ungläubliche Dimensionen angenommen hat. Auf diese Zustände wies schon Graf Leo Thun („Die Notwendigkeit der Reform etc.“) hin: „Die gemeinen Schurken finden in unseren Gefängnissen in der Befreiung von den oft drückenden Lebensorgen und in der niemals mangelnden Gelegenheit zu den scheufslichsten Ausschweifungen Ersatz für den Mangel gänzlicher Ungebundenheit.“ — Ebenso erklärt Professor Wahlberg („Ges. Schriften“. I. Bd. S. 197): „Die entsittlichenden Zuthaten der Freiheitsstrafen in der Gemeinschaftshaft, nämlich das zwangsweise Zusammenleben, Sittenverderb, Abtötung des

Scham- und Ehrgefühles, ekelhafte Verwilderung sind für den besseren Sträfling eine qualvolle Erschwerung, für den gemeinen verworfenen Verbrecher aber eine willkommene, seinen Gewohnheiten und Neigungen Vorschub leistende Erleichterung.“ —

Den Gipfel aller dieser modernen Greuel bildet die venetianische Infizierung der inhaftierten Kinder und jungen Leute, die in gewissen Gefängnissen Frankreichs, Deutschlands, Italiens und Englands, ganz besonders aber in der Türkei und in Griechenland geradezu an der Tagesordnung zu sein scheint, jedenfalls aber, und zwar in fast allen Staaten, keineswegs so selten vorkommt, als man glauben möchte, weshalb dieser Gegenstand hier nicht ganz unerwähnt bleiben kann. Wir wollen uns auch hier auf einige wenige Citate aus fachlichen Werken beschränken:

„Man sieht selbst in den Gefängnissen von Paris ein abscheuliches Gemenge von Kindern und jungen Leuten unter 20 Jahren mit Menschen, die in allen Lastern ergraut sind. Diese verderben nicht nur das sittliche Gefühl ihrer jungen und kindlichen Gefährten, sondern vergiften durch scheußlichen Mißbrauch auch deren Blut durch den Peststoff der schändlichsten Krankheit; der durch Tag und Nacht gestattete verderbliche Umgang, die Vermischung jeden Alters in einer von schamloser Unart vergifteten Masse macht die Einsperrung junger und kindlicher Delinquenten zu einem Urtheile unvermeidlichen geistigen Todes. Dies ist nur eine schwache Skizze des scheußlichen Gemäldes der Gefängnisse im allgemeinen“ (Grellet-Wamy, „Handbuch der Gefängnisse“).¹ — Abbé Fissiaux, Leiter des Kinder-Rettungshauses bei Marseille, erklärte: „Die Ursachen der großen Krankenzahl und Sterblichkeit im Rettungshause sind besonders verderbliche Gewohnheiten und erniedrigende Laster, welche die Kinder bei ihrer früheren Lebensweise in den Departementsgefängnissen erlernt haben, aus denen viele mit einer schwächlichen Krankheit infiziert herauskommen. Von allen Krankheitsursachen ist bei diesen Kindern die Erschöpfung durch erlittenen Mißbrauch und durch Selbstbefleckung die häufigste. Von den Departementsgefängnissen ist es bekannt, daß sie Höhlen sind, in

¹ Vor wenigen Jahren stürzte ein Handwerker in Paris seine zwei noch unmündigen Kinder, welche wegen eines kleinen Unfuges zu mehreren Tagen Gefängnis verurteilt worden waren, in die Seine, mit der Begründung, er wolle nicht, daß sein eigenes Blut in seinen Kindern geschändet und vergiftet werde. Die Pariser Gefängnisse schildern u. a. „Les prisons de Paris et les prisonniers“, par Adolph Guillot, juge d'instruction à Paris, 1890 und „Les habitués des prisons de Paris, étude d'anthropologie et de psychologie criminelle“, par le Dr. Emil Laurent, Paris 1890.

denen unsere Kinder den schmachvollsten Unordnungen und den widerlichsten Lastern preisgegeben werden; dort wird das Verbrechen theoretisch gelehrt, aber auch gleich praktisch ausgeführt. Von jenen Knaben, welche nach einem längeren Aufenthalte in diesen Gefängnissen zu uns gekommen sind, litten sogar alle an einer schrecklichen Krankheit, der traurigen Frucht scheußlichen Verkehrs mit Ungeheuern“ („Jahrbücher etc.“ Bd. 6).

Hierzu ist zu bemerken, daß diese Departementsgefängnisse, deren es heute in Frankreich 382 gibt, unseren großen Gefängnissen und Strafanstalten entsprechen und daß in denselben schon seit Napoleon I. (Code pénal) auch die sog. „Zwangserziehung“ auch der nicht verurteilten, aber sonstwie polizeilich beanstandeten oder von gewissenlosen Eltern übergebenen Kinder vollzogen wird.

Ähnliche Zustände herrschen in den meisten Staaten. In den amerikanischen modernsten Musteranstalten, wie z. B. Elmira in New-York, errichtet 1877, in welcher sich über 60% jugendliche Sträflinge unter 20 Jahren befinden, soll die Syphilis infolge der widernatürlichen Laster unter den Sträflingen fast allgemein sein (Tallack, „Penological and preventive principles“. London 1889. S. 103). In Österreich scheinen solche Fälle venerischer Infizierung von Kindern in den Arresten bisher nicht so häufig vorzukommen. Doch war es eben ein derartiger, von dem Verfasser dieses Artikels während seiner Dienstleistung als Strafrichter bezüglich eines elfjährigen Knaben, der auf wenige Tage in ein großstädtisches Bezirksgerichtsgefängnis eingeschlossen worden war und daselbst syphilitisch infiziert wurde, beobachteter empörender Fall, welcher ihn veranlafte, den Kinderstrafen überhaupt eine größere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Aus einem ähnlichen Anlasse sagte vor einigen Jahren der Inspektor eines der größten Gefängnisse Österreichs mit Hinweis auf das ihm unterstehende Gefängnis: „Es wird wohl kaum einen Ort geben, wo so viel und so entsetzliche widernatürliche Unzucht getrieben wird, wie dies hier in diesem Hause fast ununterbrochen sowohl unter den männlichen wie unter den weiblichen Sträflingen geschieht.“

Über alle diese Dinge werden selbstverständlich keine amtlichen „Ausweise“ verfaßt; deshalb ist natürlich auch an den maßgebenden Stellen meist „nichts hiervon bekannt“, und konsequenter Weise sind diese Thatsachen daher nach dem Hauptgrundsatz des liberalen Bürokratismus „quod non est in actis, non est in mundo“ überhaupt „unrichtig und der Begründung entbehrend“. Wehe dem Gerichtsvorsteher oder auch dem Kerkermeister oder

Gefangenaufseher, welcher es sich einfallen lassen sollte, einmal von diesen Mifsständen in seinen Gefängnissen amtlich Kenntniss zu nehmen; denn das gefürchtete Wort „Unordnung“ würde wohl in seiner Qualifikationstabelle einen dauernden Platz einnehmen. Es ist übrigens leicht begreiflich, wenn man kompetenten Ortes nicht gerne etwas von diesen Dingen hört. Unsere Staatsanwaltschaften und Strafgerichte würden bei ihrer jetzigen Besetzung wohl kaum das enorme Arbeitsmaterial bewältigen können, wenn sie einmal thatsächlich in die Lage versetzt würden, auch nur einen Teil der in ihren eigenen Gefängnissen und den Lokalpolizeiarresten besonders an unmündigen Kindern, aber auch an den reiferen Knaben und Mädchen täglich verübten schweren Verbrechen nach §§ 128 129 lit. b des ö. St.-G. oder §§ 175, 176 Abs. 3 des deutschen St.-G.-B. dem Gesetze gemäß zu verfolgen.

Hier scheint es übrigens nicht überflüssig, darauf hinzuweisen, daß wohl allerdings die Folgen der erlittenen Gefängnisstrafen an den entlassenen Kindern und jungen Leuten in deren fernerner sittlichen Verhalten und meistens auch in ihrem rapiden physischen Verfall stets überaus deutlich zu Tage treten, daß jedoch die Feststellung dieser Dinge im einzelnen Falle meistens sehr schwer, ja fast unmöglich ist, insbesondere auch deswegen, weil einerseits Schamgefühl und Furcht, anderseits in vielen Fällen, besonders bei sinnlich leicht erregbaren Kindern, wie sie ja in unserer nervös überreizten Zeit fast die Regel bilden, auch ein geheimes Wohlgefallen an den neuerlernten schändlichen Belustigungen die entlassenen Kinder regelmäßig verhindern, über das im Arreste Erlittene ihren Eltern gegenüber oder sonst irgendwie Klage zu führen oder überhaupt sich zu äußern.

Der Einfluß, den die aus den Arresten entlassenen Kinder auf ihre Schul- und Spielgenossen und auf ihre Geschwister etc. ausüben, läßt sich ebensowenig genau kontrollieren, ist jedoch zweifellos ein überaus verderblicher; sie sind eben durch die erlittenen Freiheitsstrafen im wahren Sinne des Wortes und in jeder Hinsicht Centren der Demoralisation geworden. — „Schulkinder, die das Gefängnis aus Erfahrung kennen, sind nicht nur eine Verlegenheit für den Lehrer, sondern eine Gefahr für die Schule“ (Streng, „Studien über die Entwicklung etc. der Freiheitsstrafe in Deutschland“. 1886). — „Aus dieser hohen Schule des Lasters und Verbrechens bringt der junge Sträfling eine Gesinnung mit, welche die Genossen seines Müßigganges oder seiner Arbeit, ja selbst die Mitglieder seiner Familie ansteckt. Er wird an seinem Wohnorte der Mittelpunkt der Entsittlichung“ (Clay, „Abhandlung über Preston“. 1864).

II.

Die eben geschilderten Zustände erscheinen ganz unbegreiflich, wenn man nicht auch die Entwicklung der Strafrechtswissenschaft ins Auge faßt, denn auf keinem anderen Gebiete haben die Theorien auf die Gesetzgebung einen so großen und so unheilvollen Einfluß ausgeübt wie gerade im Strafrechte.

Nach Verschiedenheit des angenommenen Rechtsgrundes bezw. der denkbar möglichen Zwecke der staatlichen Strafe unterscheidet man bekanntlich drei Klassen von Strafrechtstheorien, und zwar die relativen Theorien, welche die Strafe auf Nützlichkeitszwecke des Staates beziehen, nämlich Abschreckung, Prävention oder Besserung der Übelthäter etc., ferner die absoluten Theorien, welche vor allem die Sühne des Verbrechens als Postulat der Gerechtigkeit in den Vordergrund stellen, und endlich die gemischten Theorien, welche Sühne und Nützlichkeitszwecke zu vereinigen suchen. —

Es liegt uns hier durchaus ferne, und die engen Grenzen dieser Abhandlung gestatten es nicht, in das unheimliche Chaos der modernen Strafrechtstheorien hinabzusteigen, zu einer Zeit, wo man, wie Holtzendorff¹ treffend sagt, nicht drei angesehenere Strafrechtslehrer finden kann, die in der letzten Strafrechtsformel übereinstimmen, und wo nicht nur jeder Theoretiker, sondern auch fast schon jeder Gefängnisdirektor seine eigene separate Doktrin besitzt und weiter auszubilden sucht.

Für den Gegenstand dieser Abhandlung kommt zunächst lediglich die sogenannte Besserungstheorie in Betracht, welche unter allen diesen Theorien bei weitem die größte praktische Bedeutung erlangt hat und mit der Entwicklung des Gefängniswesens und der modernen, doktrinären und die Grenzen ihrer Kompetenz weit überschreitenden Strafgesetzgebung auf das innigste verknüpft erscheint. Die Grundgedanken dieser Theorie sind vor allem der Grundsatz, daß die staatliche Strafe einzig oder doch wenigstens vor allem anderen die „Besserung“ der Menschen zum Ziele haben solle, ferner daß diese Besserung nur in den Gefängnissen erreicht werden könne und durch jede körperliche Züchtigung oder sonstige Strenghheiten verhindert werde, daher konsequenterweise die Ausschließung aller anderen Strafmittel, besonders jeder wie immer

¹ „Handbuch des Gefängniswesens“. I. S. 384.

gearteten körperlichen Züchtigung auch bei Kindern, und womöglich auch selbst in Schule und Haus, infolgedessen natürlich möglichste Verbreitung des Arrestwesens und Ausdehnung der Strafrechtspflege, damit diese „Besserung“ immer weiteren Volkskreisen und womöglich auch schon der zartesten Kindheit in vollem Maße zu teil werde, welchen Bestrebungen die neueren Besserungstheoretiker mit unbewusster Selbstironie den bezeichnenden Gesamtnamen der „Kriminalpädagogik“¹ gegeben haben.

Das Vorgehen der Besserungstheoretiker charakterisiert sich durch ein bisher unerhörtes sophistisches Spiel mit leeren Worten und verschwommenen Begriffen und steht im größten Widerspruch mit dem von allen Philosophen anerkannten selbstverständlichen Principe: „Non datur transitus ab ordine ideali ad reale.“ Von ganz irrigem tatsächlichen Voraussetzungen ausgehend, deren Unrichtigkeit sie noch dazu meistens selbst in drastischen Worten zugestehen, führen sie theoretische Systeme auf, die, auf die Wirklichkeit angewendet, sofort zum Zerrbilde werden und notwendig die unheilvollsten Folgen nach sich ziehen müssen.

Gewiss wird jedermann die Besserung des Vagabunden oder Verbrechers, soweit sie möglich ist und wirklich erzielt werden könnte, mit Freuden begrüßen; aber was hat die kriminelle Behandlung erwachsener und verkommener Strolche und Verbrecher mit der Ahndung von kindlichen Fehlritten und mutwilligen Streichen unschuldiger Kinder oder mit der Besserung und Erziehung von Kindern überhaupt zu thun? Was soll es ferner bedeuten, wenn man sozusagen in einem Atem einerseits die scheufsliche Demoralisation in den Gefängnissen und die Unmöglichkeit, diesen Zuständen abzuhelpen, zugibt, zugleich aber anderseits ununterbrochen durch Ausschließung aller anderen, dem kindlichen Alter angemessenen Strafmittel, durch Herabsetzung der straflichen Altersgrenze und geradezu absurde Ausdehnung der Strafgesetzgebung auf die geringfügigsten Handlungen immer weitere Kreise von Kindern und jungen Leuten aus allen Volksklassen in diese Peshöhlen zu bringen sucht, wie dies von seiten der Besserungstheoretiker und der von ihnen beherrschten modernen Strafgesetzgebung geschieht? Wenn unsere Gefängnisse „Schulen des Lasters“ sind und kompetenten Ortes zugestanden wird, daß von einer Änderung dieser Verhältnisse keine Rede

¹ So z. B. Kräpelin in der „Zeitsch. f. d. g. Strafr.-Wiss.“. 1886. S. 669, Prof. v. Liszt in derselben Zeitschrift. 1888. S. 15, Holtzendorff in „Handbuch des Gefängniswesens“, S. 15 u. a. m.

sein kann, weil die Durchführung einer halbwegs durchgreifenden Gefängnisreform bei der heutigen Ausdehnung des Arrestwesens viele Milliarden kosten und trotzdem in ihrem Erfolge noch überaus zweifelhaft bleiben würde, wie und mit welchem Rechte kann man dann unter dem Vorwande der Prävention und Besserung den Eltern ihre unmündigen Kinder aus den geringfügigsten und wichtigsten Ursachen wegnehmen und sie in solche Häuser sperren, bei deren bloßem Betreten dem fachkundigen Besucher meistens schon der Gestank der Unzucht entgegenströmt?

Diese sog. Besserungstheorie war es, welche schon seit dem Ende des 17. Jahrhunderts die Köpfe der Kriminalisten und Gesetzgeber mit unklaren, phantastischen Ideen erfüllte und, immer weiter von der Wirklichkeit abirrend, dieselben zu den verderblichsten Mafsregeln und Reformen bewog. Sie ist es, welche auch heute noch für die Strafgesetzgebung in fast allen Staaten maßgebend ist und in ihrem äußersten Ausläufer, der sog. Präventionstheorie, deren Besprechung in einem speciellen Artikel wir uns vorbehalten, bereits zu ganz ungeheuerlichen Schlussfolgerungen gelangt ist, deren Verwirklichung bei allgemeiner Durchführung das Grab der christlichen Familie und jeder individuellen Freiheit wäre und in kurzer Zeit die Auflösung der bürgerlichen Gesellschaft in eine kommunistische Gewaltherrschaft herbeiführen müßte.

Während nach römischem Rechte die Gefängnisse ausschließlich zur Verwahrung der Untersuchungsgefangenen, nicht aber zur Strafe bestimmt waren (c. 1. C. de cust. reo IX, 4) und auch der Carolina (peinliche Halsgerichtsordnung Karls V. 1532) und selbst auch noch der Theresiana Freiheitsstrafen im modernen Sinne völlig fremd waren, begann man bereits zu Anfang des vorigen Jahrhunderts in größerem Maßstabe sogenannte „Zuchthäuser“ zu errichten, in welchen gemäß Verordnung der meist ganz im Stile der Besserungstheorie abgefaßten Gründungsdekrete¹ und Statuten alle Sorten von „Diebsgesindel“ — „Strolchen“ — „unsittlichen Dirnen“ — „Wüstlingen“ — „unbändigen Jungen“ — „ungehorsamen Schülerbuben“ — „ungezogenen Kindern“ — „mutwilligen Buben“ etc. etc. und besonders die „Waisenkinder“ und schliesslich im Wege der sog. *extraordinaria cognitio* auch die

¹ So z. B. besonders charakteristisch die kurfürstl. bayerische Verordnung vom 4. Juni 1682 für das Zuchthaus in München, die Resolution wegen des Zuchthauses in Wien vom Jahre 1671, das herzogl. württembergische Generalreskript vom 10. Jänner 1719 für das Stuttgarter Zuchthaus, das preussische Edikt vom 25. März 1747, die famose Verordnung des schwäbischen Kreises vom Jahre 1751 u. s. f.

schwersten Verbrecher zur „Zucht und Besserung“ ohne jede Rücksicht auf Alter, Stand oder Geschlecht zusammengesperrt wurden, weshalb diese Anstalten meistens den offiziellen Titel „Zucht- und Waisenhaus“ erhielten.

Die Zustände, welche in diesen Häusern sich entwickelten, spotten jeder Schilderung, denn die gewöhnliche Verkehrssprache hat keine Worte für die Greuel, welche sich daselbst allgemein abspielten. Die Folgen dieser empörenden Gewaltthaten für die öffentliche Sicherheit stellten sich bald ein, hatten aber nur die Wirkung, daß die Besserungstheoretiker nach weiterer Vermehrung der Zuchthäuser riefen. In der Aufklärungszeit entstand eine wahre Begeisterung für diese „gemeinnützigen“ Anstalten, wobei auch der kirchenfeindliche Geist, den die Besserungstheorie seit ihrem Entstehen festgehalten hat, überaus scharf zu Tage trat. Hunderte, ja Tausende von ehrwürdigen Klöstern und sonstigen kirchlichen Anstalten wurden nunmehr in Österreich, Deutschland und Frankreich in Zuchthäuser verwandelt, und noch heute ist eine große Zahl der Gefängnisse in diesen Ländern in alten Klostergebäuden untergebracht. Wie weit diese Bestrebungen gingen, zeigt der Umstand, daß man selbst die Aufhebung der Pfarreien und Verwendung des bezüglichen Kirchenvermögens zur Errichtung von Zuchthäusern forderte. So wurden z. B. in Venedig im Jahre 1788 thatsächlich achtzehn Pfarreien aufgehoben und aus ihrem Vermögen ein Zuchthaus gegründet. Thomasius erklärte, „man hätte schon zu Luthers Zeiten alle Klöster, kirchlichen Waisenhäuser und sonstigen frommen Anstalten aufheben und in Zuchthäuser umwandeln sollen“; — Wächter („Über Zuchthäuser etc.“, 1786, S. 158) sagte ganz naiv: „Die geistlichen Güter werden gemeinlich zur Herstellung von Zuchthäusern benützt; es scheint der Bestimmung dieser Güter nichts gemäßer zu sein, als sie für solche Anstalten zu verwenden“ (!).

Statt der erhabenen kirchlichen Chorgebete ertönten von nun an in diesen geheiligten Räumen bei Tag und Nacht die unfätigen Zoten und Lästerungen, das Lustgeheul und Hohngelächter von Strolchen und prostituierten Dirnen und dazwischen die verbeglichen Hilferufe der den verkommensten Elementen der Gesellschaft schutzlos preisgegebenen Waisenkinder und kindlichen Züchtlinge. Gewiß zahllose Kinder, die vielleicht gerade in den geraubten Klöstern und kirchlichen Waisenanstalten etc. zu tüchtigen Staatsbürgern herangezogen worden wären, wurden jetzt in denselben Räumen Gegenstand und Opfer der empörendsten „Zucht“ und verliesen, soweit sie nicht infolge der Aus-

schwefungen noch vor Erreichung des Reifealters an Erschöpfung zu Grunde gingen, als wahre Scheusale diese Stätten ihrer „Erziehung“.¹ — Hier in diesen Zuchthäusern und ihren würdigen Nachfolgern, den modernen Gefängnissen und Arresten, mag sich jener „Verbrechertypus“ Lombrosos entwickelt haben. Es ist sehr interessant, daß die anthropologische Wissenschaft in neuester Zeit nicht mehr von einem erbten Verbrechertypus spricht, sondern vielmehr nur von einem type pénitenciaire, d. h. Gefängnistypus, welche Bezeichnung gewiß das Wesen der Sache viel schärfer und richtiger ausdrückt. Denn jeder Praktiker weiß, daß sich im Gesichte selbst der noch ganz jugendlichen Häftlinge im Laufe ihres Aufenthaltes im Gefängnisse ganz allgemein allmählich ein überaus charakteristischer Zug der Verkommenheit entwickelt, eine selbstverständliche Folge der heillosen Demoralisation und der erschlaffenden Tagedieberei, in der sie zu leben gezwungen sind, und die ihr ganzes Denken und Handeln beherrscht.²

Was haben nun aber die zahllosen berühmten Besserungstheoretiker seit jener Zeit bis heute geleistet? Worin unterscheiden sich denn eigentlich unsere heutigen Zuchthäuser und diversen Arreste von jenen früheren „Zucht- und Waisenhäusern“? — Die Antwort ist nicht schwer, sie ist in den Werken selbst der enragiertesten Anhänger der Besserungstheorie zu lesen, ja es genügt hierzu, einen unvermuteten Blick in irgend eine unserer belegten Arrestzellen zu thun. Abgesehen von der notdürftigen, in sehr vielen Arresten übrigens ganz unzureichend durchgeführten Trennung der beiden Geschlechter sind die Zustände im

¹ Daß diese Schilderung durchaus nicht übertrieben, sondern lediglich ein schwaches Gemälde der wirklichen Zustände ist, ergibt sich bei einem auch nur flüchtigen Einblick in die reiche Zuchthausliteratur jener Zeit, so z. B. besonders Wagnitz, Wächter, Archenholz, Howard, Schöner, Prätorius, Lindpaintner, Geoffrey Mynshall, Thomas Bray, Fielding, Thomas Fowell, Justus Gruner, Friedrich Rulfs, den Berichten der verschiedenen Zuchthausdirektoren, Armen- und Waisenväter, der englischen philanthropischen Gesellschaften u. s. f.

² So sagt z. B. sehr treffend G. Tarde in seiner „Philosophie pénale“, Paris 1891: „Inévitablement le criminel est l'oeuvre de son propre crime autant que son crime est son oeuvre; inévitablement aussi le criminel est l'oeuvre en partie de la justice criminelle. . . . C'est peut être ce qui fait dire à M. Emil Gautier („Archives d'Anthropologie criminelle“ 1888), qu'il existe un type pénitenciaire plutôt qu'un type criminel. Par leur physionomie surtout, suivant lui, les détenus se ressemblent. C'est que la vie de prison avec son double entraînement irresistible de routines disciplinaires et de corruption réciproque achève à que la vie de délit avait ébauché, la refonte psychologique des malfaiteurs et le sentiment de sa transposition dans un autre milieu.“

Wesen dieselben geblieben, ja womöglich noch schlimmer geworden.¹

Die ganze Reform bestand so ziemlich darin, daß durch die von dem englischen Philanthropen Howard eingeleitete sentimentale Strömung, welche vor allem das physische Wohlbefinden der Gefangenen im Auge hatte, die Freiheitsstrafe allmählich durch Aufhebung jeder körperlichen Züchtigung und aller sonstigen empfindlicheren Strafübel zum größten Teile auch noch ihres Strafcharakters mehr und mehr entkleidet und so die Arreste zu vielgesuchten Unterkunftsorten gerade für die verkommensten Elemente gestaltet wurden. — Man frage nur unsere Einzelrichter, mit welcher Befriedigung und Genugthuung oft besonders zur Winterszeit viele der verkommensten Strolche, manchmal mit vielen Dutzenden von Vorbestrafungen, nach verkündigter Sentenz in ihre behaglich erwärmten Arreststuben sich abführen lassen, um daselbst das Protektorat und die „Erziehung“ der daselbst vorfindlichen Kinder und jungen Burschen zu übernehmen; ja sie versuchen es mitunter, sich mit dem Richter in förmliche Verhandlungen über die ihnen gerade beliebende Dauer der Arreststrafe einzulassen; sie suchen sich womöglich die ihnen am besten zusagenden der ihnen ja meist schon gut bekannten Gerichtsarreste aus und lassen sich daher mit Vorliebe in gewissen Gerichtsbezirken arretieren. Der Verfasser dieser Zeilen hätte als junger Strafrichter, wenn er sein Bureau zu Mittag verließ, die von ihm verkostete kräftige Hausmannskost der Sträflinge gar manchmal der ihn erwartenden Hotelkost vorgezogen.²

Die neueste stolze Frucht des Besserungssystemes aber sind die großen Strafanstalten, die in den letzten Jahrzehnten in fast

¹ Obwohl die Geschichte der sog. Gefängnisreform sowohl in Österreich wie anderwärts sehr interessant und lehrreich ist, ist hier doch nicht der Platz, näher darauf einzugehen. Den Charakter der modernen Gefängnisreform hat Chaldewey („Zeitschrift f. d. g. Strafr. Wiss.“. 1885) mit allerdings ganz unbeabsichtigter, aber schneidender Ironie nachstehend geschildert: „Wenn trotzdem eine systematische Strafvollstreckung nicht zu ermöglichen war, so lag dies lediglich in der Überfüllung der Gefängnisse. Aber ungeachtet aller Hindernisse gingen die Verbesserungen vorwärts: Die Kniehosen und langen Strümpfe fielen und an deren Stelle traten lange Beinkleider!“ —

² Einer der letzten internationalen Gefängnis Kongresse (Rom) beschäftigte sich in langen Debatten vorwiegend mit der wichtigen „Frage“, ob den Sträflingen Schnupftabak verabreicht werden solle und ob dies zur „Besserung“ derselben dienlich sei oder nicht. — Die Strolche in Frankreich und der französischen Schweiz, welche sich im Winter auf einige Wochen oder Monate in genau vorherberechneter Weise in einem Gefängnisse internieren lassen, gebrauchen hierfür allgemein den Ausdruck

allen Staaten mit ungeheurem Kostenaufwande errichtet wurden, und durch die man die immer anwachsenden Mißstände der heutigen Arrestwirtschaft vor weiteren Kreisen verdecken möchte, weshalb diese Anstalten in Fachkreisen nicht mit Unrecht „Renommierzellengefängnisse“ genannt wurden, weil dieselben, ganz oder teilweise auf dem an und für sich richtigen Gedanken der Einzelhaft beruhend und mit den raffiniertesten Einrichtungen der modernen Technik versehen, jederzeit dem staunenden Besucher und Feuilletonisten, auch dem die Strafanstalt etwa mit seinem inspizierenden Besuche beehrenden Herrn Minister als vollgültiger Beweis für die Trefflichkeit des modernen Gefängniswesens zu gelten haben.¹

„nach Nizza gehen“. — Selbst Wahlberg sagt diesbezüglich: „Es konnte nichts Bedenklicheres geben, als zur Stunde den Sträflingen in großen gemeinsamen Schlaf- und Arbeitssälen Begünstigungen oder Erleichterungen einzuräumen“ („Die Gebrechen der Gefängnisse in Österreich“. Heidelberg 1868).

¹ Solche Anstalten wurden in den letzten Jahrzehnten in fast allen Staaten errichtet, in Österreich gehören hierher die neuerbauten Strafanstalten zu Pankrac (Prag) und Marburg. Der Bericht über letztere Anstalt (1892) rühmt unter anderen besonders den Umstand, daß daselbst Unterricht im „Zeichnen und Musik“ vorgeschrieben sei (v. Prof. Zucker, „Über die Behandlung der verbrecherischen Jugend in Österreich“. 1894).

Geradezu zu ungläublichen Resultaten hat es die Besserungstheorie bereits in Amerika gebracht. Das offizielle Regulativ der im Jahre 1877 zu Elmira in New-York errichteten großen Reform-Strafanstalt gibt für die Sträflinge u. a. folgende Vorschrift: „Sie sind gekleidet in eine nette blaue Uniform mit einer Marinekappe, haben bessere Zellen, speisen an Tischen in der großen Speisehalle und haben das Privileg der Konversation während der Mahlzeit. Sie erhalten beim Diner eine kurze Darstellung der laufenden Neuigkeiten, geliefert von einem auserwählten Sträfling. Ihre Zellen sind meist mit Sprungfederbetten ausgestattet und es wird gestattet, daß zwei einen Raum bewohnen.“ . . . „Die Abendstunden werden mit Schule, Lesen, Schreiben, Konzerten und Vorlesungen ausgefüllt. Die Arbeitsgegenstände sind ebenso mannigfaltig wie der Unterricht. Man betreibt u. a. Kunsthandwerk, arbeitet in Terrakotta, enkaustisch; man modelliert, zeichnet nach der Natur, bossiert, fertigt Porträts in gehämmertem Kupfer u. dergl. Der Unterricht verbreitet sich in aufsteigender Folge vom Elementaren zur Geschichte, Arithmetik, physikalischen Geographie, Nationalökonomie, Politik, Rechtskunde, Philosophie. Man gibt allsonntäglich im Gefängnis eine für die Sträflinge bestimmte Zeitung heraus. Eine reiche Bibliothek steht zur Verfügung, welche außer historischen, socialwissenschaftlichen, naturgeschichtlichen und anderen belehrenden Werken bester Schriftsteller (standard works) eine alle Bedürfnisse der Sträflinge nach Zerstreung vollkommen befriedigende Auswahl von Romanen und Novellen von Bulwer, Cooper, Dickens, Thackeray, Jules Verne, Eugène Sue, Auerbach, Mühlbach etc. enthält.

Prof. Dr. Wach in seiner Schrift „Die Reform der Freiheitsstrafe“ (Leipzig 1890), aus der dieser Bericht entnommen ist, fügt hinzu: „Ich

Die gänzliche praktische Bedeutungslosigkeit dieser Strafanstalten ergibt sich sofort, wenn man erwägt, daß dieselben nur einen gar nicht in Betracht kommenden verschwindend kleinen Bruchteil der jährlich detinierten Personen aufnehmen können und ausschließlich für den Vollzug langjähriger Freiheitsstrafen, so z. B. in Österreich lediglich für Kerkerstrafen, welche die Dauer eines Jahres übersteigen, bestimmt sind.

Welche geringen Aussichten aber für eine weitere Gefängnisreform vorhanden sind, zeigt unter anderem z. B. der Umstand, daß nach einer von der französischen Regierung vor einigen Jahren angestellten Berechnung selbst die nur teilweise Durchführung der Einzelhaft in ganz Frankreich einen Aufwand

führe als Beispiel an, daß ein 22jähriger Sträfling in der Zeit vom August 1881 bis Oktober 1882 39 Werke gelesen hat, darunter Romane wie Eugen Aram, Zanoni, Ernest Maltravers, Devereux von Bulwer, The Headsman, Precaution, Spy von Cooper, Rattlin the Reefer von Marryat etc."

Mr. Tallack, Sekretär der Howard Association, teilt den Brief eines Sträflings von Elmira mit, in welchem der Schreiber, im Januar 1888, sich mitleidig über die elenden von der Anstalt aus sichtbaren Wohnstätten äußert, in denen schlecht gekleidete und schlecht genährte Kinder und Frauen, unbeschäftigte oder müde Männer in der Kälte hocken, Menschen, deren Los von dem der Gefangenen grell absticht. Er fügt hinzu: „Hier im Gefängnis ist die Stunde des Diner; von der großen Speisehalle auf steigt der labende Duft guter Speisen und das Gesumme belebter Stimmen, von kicherndem Gelächter unterbrochen. Die Speise ist heiß und in reichlicher Fülle; die Zimmer sind durch Dampf erwärmt, und ist der kurze Tag vorbei, so bestrahlt das elektrische Licht die Dinge für den langen Abend, lang aber nicht traurig, denn für Unterhaltung ist reichlich gesorgt.“

Nach demselben System sind die Strafanstalten zu Concord in Massachusetts, Huntington in Pennsylvania, Mansfield in Ohio etc. eingerichtet. In Concord bilden die Sträflinge sechs Klubs, die an bestimmten Abenden Vergnügen veranstalten. An den Vergnügungsabenden deklamiert man, singt, spielt, amüsiert sich vortrefflich. Anstaltsbeamte dürfen nur als Gäste teilnehmen. Auf diese Einrichtungen soll der Anstaltsdirektor Colonel Tufts besonders stolz sein. Über das Reformgefängnis State prison in Philadelphia sagt Dr. F. H. Wines: „Die Kost ist gesund und nahrhaft, bestehend aus gedämpftem Hammel, gebackenem Schwein und Bohnen, Gemüsesuppe, Sauerkraut und Schinken und Sonntag aus excellenter gebackener Rindspastete. Es werden den Gefangenen alle Zeitungen erlaubt, sie dürfen alle musikalischen Instrumente, mit Ausnahme von Horn und Trommel, spielen und machen jeden Abend von 6 bis 9 Uhr zum Schrecken durch ihr musikalisches Chaos. Sie haben eine Bibliothek von 10 000 Bänden.“ Und derselbe gründliche Kenner der amerikanischen Gefängnisse bemerkt: „Die Nahrung in manchen Gefängnissen ist beunruhigend gut.“ In einem fand er, daß zum Frühstück die Sträflinge Beefsteaks, heiße Biskuits, Butter und im allgemeinen eine Speisekarte hatten, welche einem Hôtel Ehre gemacht hätte: zum Diner

von 3 186 Millionen Franks erfordern würde. In Deutschland scheiterte selbst das überaus bescheidene, zum großen Teile auf dem Systeme der Gemeinschaftshaft beruhende Strafvollzugsgesetz, welches im Jahre 1878 dem Bundesrate vorgelegt wurde, definitiv an den unüberwindlichen finanziellen Schwierigkeiten, und zu § 22 des Strafgesetzbuches für das deutsche Reich vom 15. Mai 1871, welcher verordnet: „Die Zuchthaus- und Gefängnisstrafe können in Einzelhaft vollzogen werden“, bemerkte sogar der überaus opportunistische Hofrat Prof. Dr. Wahlberg, daß diese Bestimmung mangels der nötigen Einzelzellen völlig problematisch sei. Den Thatfachen entsprechender und bescheidener wäre es jedenfalls, wenn dieser Paragraph so stilisiert worden wäre: „Die Zuchthaus- und Gefängnisstrafe sollen, aber können nicht in Einzelhaft vollzogen werden“. — In Österreich wurde mit dem Gesetze vom 1. April 1873 (Nr. 43 R. G. Bl.) die Einzelhaft eingeführt: es wurden auch thatsächlich seither in einigen der großen Strafanstalten und selbst in einigen wenigen Gerichtsgefängnissen (Brüx, Reichenberg, Innsbruck etc.) im ganzen einige Hundert Einzelzellen errichtet. Der praktische Erfolg dieser mit großer Reklame ins Werk gesetzten Reform war, daß im Jahre 1878 von 403 870 gerichtlichen Häftlingen im ganzen 629, sage sechshundertneunundzwanzig, im Jahre 1882 von 466 005 Sträflingen 991, im Jahre 1883 von 471,653 Sträflingen 985 und durchwegs nur erwachsene schwere Verbrecher in Einzelhaft gehalten wurden, also circa 0,1 % der nur allein

öfters Pasteten nach einer reichlichen Folge anderer Speisen und eingemachte Früchte häufig zum Thee“ (Tallack, „Penological and preventive principles“. London 1889. S. 82 ff.).

Trotz alledem zeichnen sich diese Strafanstalten, besonders jene zu Elmira, welche mehr als die Hälfte (500) jugendliche Sträflinge unter 20 Jahren in sich birgt, durch die unter den Sträflingen vorherrschenden syphilitischen Krankheiten aus, wie bereits oben erwähnt wurde (Tallack a. a. O. S. 103).

Unter diesen Umständen kann es gewiß nicht wunder nehmen, wenn, wie Liszt („Zeitschr. f. d. g. Strafr. Wiss.“. 1885. S. 719) dauernd bemerkt, die Gefängnisreform in Amerika bereits wieder in raschem Niedergange begriffen ist. Mit Bezug auf diese modernen Anstalten für „Besserung“, richtiger für Tagedieberei und Unzucht, sagt Prof. Prins („Bull. de l'union int. de droit pénal“. 1889): „L'ouvrier habite ordinairement un taudis, ou il gèle l'hiver et étouffe l'été. Condamné, il est transporté dans une cellule propre et claire, chauffée ou aérée suivant les saisons. Il est mieux nourri, que chez lui, il y dort plus à l'aise, il y reçoit un salaire, des livres, des soins médicaux etc. — Comment vent-on, que redevenus libres et causant avec leurs compagnons les détenus ne propagent pas l'opinion que pour un séjour de courte durée la prison est un local assez confortable?“

in den Gerichtsgefängnissen und Strafanstalten jährlich detinierten Personen, wobei somit die zahlreichen in den vielen Polizei-gefängnissen und Kommunarresten festgehaltenen Personen noch gar nicht in Rechnung gezogen sind.

Ebenso problematisch wie hinsichtlich der „Einzelhaft“, sind die Erfolge, welche von der nunmehr schon nahezu ein Jahrhundert währenden Reform auf dem Gebiete der Trennung der kindlichen Häftlinge von den Erwachsenen und der Klassifikation der Sträflinge überhaupt erreicht wurden. — In Österreich wurden im Jahre 1889 die ersten separaten sog. „Jugendabteilungen“ in den neuen Strafanstalten zu Pankrac und Marburg errichtet. Während der ersten drei Jahre waren in der Jugendabteilung zu Pankrac im ganzen 187 und in Marburg 127, somit zusammen 316, sage dreihundertsechzehn jugendliche (?) Sträflinge unter 20 resp. 24 Jahren (!) untergebracht, während in diesen drei Jahren die Zahl der in Österreich nur allein wegen Verbrechen und Vergehen verurteilten Kinder und jugendlichen Personen unter 20 Jahren rund 20 000, die Zahl der wegen Übertretungen oder polizeilich abgestraften Kinder etc. aber weit über 400 000 betrug! — Noch eigentümlicher erscheint diese Reform, wenn man bedenkt, daß infolge der Rigorosität bei Aufnahme in diese Jugendabteilungen dieselben nicht ausreichend belegt werden konnten und deshalb die Zulassung auf Verbrecher bis zum 24. Lebensjahre ausgedehnt wurde. So werden nunmehr junge Männer, die ihrer militärischen Dienstzeit bereits genügt haben, die eine Anzahl von unehelichen und selbst ehelichen Kindern haben, den „Jugendabteilungen“ überwiesen, um daselbst mit unreifen Knaben einem und demselben Strafvollzuge unterworfen zu werden,¹ während in den zahllosen Gerichts- und Polizei-gefängnissen Hunderttausende von unmündigen und mündigen Kindern dem Verderben einer rücksichtslosen Gemeinschaftshaft preisgegeben werden. Ein satirischer Staatsanwalt meinte, es sei leichter, einen Platz in einem adeligen Versorgungsstifte zu erlangen als in einer dieser „Jugendabteilungen“ der genannten Strafanstalten.

Das letzte Zufluchtsmittel der Besserungstheoretiker ist nun, nachdem die Einzelhaft sich im größeren Umfange als undurchführbar erwiesen, in neuester Zeit wieder die alte Klassifikationsidee in Verbindung mit dem modernen komplizierten „Strafensystem“ geworden. Das letztere besteht im Wesen

¹ v. Prof. Zucker „Über die Beh. der verbr. Jugend etc.“. 1894. S. 90 ff.

darin, daß man die zu verhängenden Gefängnisstrafen nach den verschiedenen Abstufungen der durch sie zu ahndenden Delikte mit speciellen Namen bezeichnet und theoretisch durch allerlei Formalitäten genau von einander abgrenzt, dieselben jedoch thatsächlich auf ganz gleiche Weise und meistens sogar in ebendenselben Räumen vollzieht. So unterschieden schon die älteren Gesetze manche Arten von Gefängnisstrafen, z. B. das geltende österreichische Strafgesetz vom 27. Mai 1852 Nr. 6 R. G. Bl. „schweren Kerker“, einfachen „Kerker“, „strengen Arrest“, einfachen „Arrest“, „Verschließung an einem abgesonderten Verwahrungsorte“ (bei Kindern), welche sich jedoch in der Praxis, abgesehen von ganz unwesentlichen Kleinigkeiten, durch gar nichts unterscheiden, wie dies auch offiziell zugestanden wurde.¹

Noch weiter suchen das Strafgesetzbuch für das deutsche Reich und der ihm folgende österreichische Strafgesetzentwurf vom Jahre 1889 dieses „Strafensystem“ auszubilden, und die Verrechnung der da von dem Richter zu verhängenden verschiedenen Freiheitsstrafen (Zuchthaus, Gefängnis, Festungshaft [Staatsgefängnis], einfache Haft) unter einander und mit den Geldstrafen gestaltet sich besonders in Deutschland oft so schwierig und kompliziert, daß sie ein Gegenstand der allgemeinen Klage im Richterstande geworden ist, und man satirisch die Errichtung von eigenen Rechnungsämtern zur Berechnung und Umrechnung der Freiheits- und Geldstrafen forderte. Und doch ist alle diese Mühe ganz umsonst! „Das ganze deutsche Strafensystem“, sagt treffend Prof. Wach,² „ist eine große offizielle Lüge.“ — Ebenso konstatieren Amtsrichter Dr. Aschrott („Zeitschr. f. d. g. Strafr. Wiss.“. 1888. S. 24) und viele andere praktische Fachmänner, daß in Deutschland beim Strafvollzuge jede Verschiedenheit zwischen Zuchthaus, Gefängnis, Haft und Untersuchungshaft völlig verschwinde und das von dem Strafgesetzbuche aufgestellte Strafensystem in der Praxis „nicht die allergeringste Bedeutung“ habe.³

¹ So heißt es z. B. in der Beil. A „Das System der Freiheitsstrafen zu dem Entwurfe eines neuen Strafgesetzes 1874, Nr. 221 der Beil. zu den stenog. Prot. des Abg.-Hauses“, S. 64: „In Österreich hat der Verlauf der Zeit (?) den so notwendigen Unterschied der Freiheitsstrafen zum größten Teile verwischt . . .“

² „Die Reform der Freiheitsstrafe“. 1890. S. 134.

³ „Der Richter quält sich mit peinlichster Gewissenhaftigkeit ab, ob er in einem Falle auf Zuchthaus oder Gefängnis erkennen soll; er hat sich in vielen Fällen sehr unnötige Mühe gemacht, denn meistens unterscheiden sich im Strafvollzuge Zuchthaus- und Gefängnisstrafe nur durch die Farbe der Jacken, hier braun, dort grau. — Die gesetzlichen

Zeigt sich so das moderne Strafsystem mit seiner theoretischen Klassifikation der verschiedenen Gefängnisarten als eine praktisch ganz bedeutungslose, rein doktrinaire Spielerei mit Worten und Namen, so gilt dies in noch höherem Grade von der sog. Klassifikation der Häftlinge selbst, welche darin bestehen soll, daß man die detinierten Personen nach gewissen rein äußerlichen meist zufälligen Kriterien, aus welchen man auf die geringere oder größere Verkommenheit derselben schliessen zu können glaubt, in Gruppen abteilt und so in Gemeinschaftshaft zusammensperrt. — Denn diese Einrichtung ist vor allem praktisch gänzlich undurchführbar. Der arme Bezirksrichter z. B. in Österreich-Ungarn, dem durchschnittlich 3 bis 4 stets zum Erdrücken überfüllte Arrestzellen zur Verfügung stehen, in denen sich vom Zufall zusammengeworfene Zigeuner, Vaganten, Strolche mit bereits unzähligen leichteren und schweren Vorstrafen, Diebe, Prostituierte, Untersuchungsgefangene wegen Verbrechen, Verwahrungshäftlinge, mündige und unmündige Kinder etc. etc. in sonderbarster Gemeinschaft gegenseitig „bessern“ und nach den Regeln der „Kriminalpädagogik“ erziehen, soll nunmehr, um zunächst wenigstens dem „Strafsysteme“ gerecht zu werden, die Strafen des schweren Kerkers, des einfachen Kerkers,¹ des strengen Arrestes, des einfachen Arrestes, der Abschließung an einem abgesonderten Verwahrungsorte und endlich die Untersuchungs- und Verwahrungshaft wegen Verbrechen und Vergehen einerseits und wegen Übertretungen andererseits in separaten Zellen vollziehen, wozu er somit bei Trennung der Geschlechter mindestens 14 Zellen benötigen würde, und nun soll er auch noch innerhalb dieser einzelnen Kategorien die Sträflinge bzw. Untersuchungsgefangenen nach dem Alter und ihrer moralischen Beschaffenheit klassifizieren, wie es ihm von Zeit zu Zeit salbungreiche Ministerialverordnungen, welche sich stets durch einen üppigen Besserungsstil und einen grenzenlosen Optimismus aus-

Unterschiede zwischen den einzelnen Freiheitsstrafen stehen lediglich auf dem Papiere. Zuchthaus und Gefängnis unterscheiden sich in der Praxis nur dadurch, daß die Zuchthausstrafe regelmäßig von längerer Dauer ist“ (Dir. Krohne „Zeitschr. f. d. g. St. Wiss.“. 1898). — „Der Unterschied zwischen Zuchthaus und Gefängnis sowie zwischen Gefängnis und Haft ist thatsächlich so gut wie verwischt“ (Prof. v. Liszt „Lehrbuch des deutschen Strafrechtes“. 1888. S. 251). Zu diesen und anderen Aussprüchen ist lediglich zu bemerken, daß der Ausdruck „verwischt“ nicht ganz passend gewählt ist, weil ein solcher Unterschied überhaupt niemals bestanden hat.

¹ Die Kerkerstrafen werden bis heute noch zum Teile bei den Bezirksgerichten vollstreckt.

zeichnen, ans Herz legen. Und wenn er mit seiner Carrière nicht abschließen will, bleibt ihm nichts anderes übrig, als ehrfurchtsvoll zu berichten, daß er die hohe Verordnung in seinem Gefängnisse „nach Maßgabe der vorhandenen Räumlichkeiten“ zur Durchführung gebracht habe und somit in seinem Gefängnisse alles in Ordnung sei. Es ist auch gewiß nicht zu verwundern, wenn diese von den Präsidien der Obergerichte gesammelten Berichte der Gerichtsvorsteher sich sodann am Tische des Justizministers zu einem „überaus günstigen und erfreulichen Bilde“ des Strafvollzuges und der fortschreitenden Gefängnisreform vereinigen, auf welches der Regierungsvertreter im Parlamente notwendigenfalls mit Stolz hinweisen kann.

Aber auch ganz abgesehen von der praktischen Undurchführbarkeit dieses Klassifikationssystems ist dasselbe auch an sich völlig wertlos und würde auch bei wirklicher Durchführung die in den Gefängnissen herrschende Demoralisation keineswegs beseitigen oder auch nur vermindern; ja im Gegenteile wurde bereits öfters konstatiert, so von Würth, Justizminister v. Schmerling u. a. m., daß es minder gefährlich sei, 20 oder mehr Sträflinge, als bloß 3 oder 4 in einer Abteilung zusammenzusperren. „Die Klasseneinrichtung“, sagt Prof. Wahlberg,¹ „wird den Zweck, innerhalb einer besseren Klasse die gefährlichen ansteckenden Elemente der Unsittlichkeit auszuschneiden, nie erreichen können. Wie oft gibt es unter den jugendlichen Gefangenen einzelne ungleich verderbtere Gesellen und Taugenichtse als in der Klasse älterer Sträflinge, und mancher den gebildeten Ständen angehörende Sträfling ist so grundschlecht, daß seine Gesellschaft wie eine Pest in der besseren Klasse gemieden werden müßte.“ — Bereits auf dem Frankfurter Gefängniskongresse erklärte der französische Delegierte Ardit: „Es gibt kein Mittel bei dem Gesellschaftsleben der Gefangenen den wechselseitigen Unterricht in Verbrechen und Laster zu verhüten.“ Auch die Einrichtung der sog. Jugendabteilungen ist eine überaus problematische, falls eben die Strafe nicht in Einzelhaft vollzogen wird.² Was würde man

¹ „Die Gebrechen und Reform der Gef. in Österreich“. 1868.

² Über diese Jugendabteilungen in Deutschland, deren Zahl übrigens auch dort noch eine überaus geringe ist, sagt der Gef.-Direktor Geh. Justizrat Wirth: „Bestände thatsächlich überall die Einrichtung, daß Freiheitsstrafen an Jugendlichen in Einzelhaft vollzogen werden können, so würde die gesetzliche Anordnung acceptabel sein; da wir aber täglich erfahren, daß die Strafvollstreckung in Einzelhaft an Jugendlichen nicht möglich ist, so sehen wir 17jährige Burschen, die schon syphilitisch krank waren, der Onanie ergeben sind, die schon Väter unehelicher Kinder und Zuhälter von liederlichen Dirnen waren, in Gemeinschaft mit

von einem Pädagogen sagen, der eine Schar selbst von noch unverdorbenen Kindern und heranwachsenden Knaben wochen- oder monatelang in eine kleine Stube ohne jede Aufsicht und ohne jede Möglichkeit einer anständigen Beschäftigung zusammensperren wollte? Und was soll man zu der modernen Kriminalpädagogik sagen, die dies mit zum Teil bereits entsittlichten Kindern und mit erwachsenen, verkommenen Strolchen thun will?

Eine mehr als sonderbare, aber charakteristische Auffassung von der „Klassifikation“ tritt uns in einem der neuesten Werke gesetzgeberischer Kunst, dem österreichischen Strafgesetzentwurf vom J. 1889, entgegen.¹ Während nämlich noch das deutsche Strafgesetzbuch, welches sonst für diesen Entwurf als Muster gedient hat, in § 57 kategorisch bestimmt, daß Freiheitsstrafen an Kindern „in besonderen zur Verbüßung von Strafen jugendlicher Personen bestimmten Anstalten oder Räumen“ zu vollziehen seien, welche Bestimmung allerdings auf dem Papiere stehen blieb, sagt der österr. Entwurf lediglich, daß bei Vollziehung der Freiheitsstrafen Kinder von solchen Sträflingen, „welche einen nachteiligen Einfluß auf dieselben üben könnten“ (!), gesondert zu halten seien. Daß es sich hierbei keineswegs etwa bloß um eine redaktionelle Änderung des Wortlautes handelt, ist klar.

Leider sagt aber dieser Entwurf, welcher gegen die „besonderen Anstalten und Räume“ aus begrifflichen materiellen Gründen eine besondere Abneigung zu haben scheint, nichts Näheres darüber, was er sich denn unter den Sträflingen, welche „einen nachteiligen Einfluß“ auf die ihnen überlassenen Kinder ausüben könnten, und jenen, bei denen das nicht der Fall sein sollte, eigentlich vorstellt.

jugendlichen Personen am Straforte treten und die ganze mit der Bestimmung getroffene wohlmeinende Absicht in entsetzlicher Weise vereiteln. Noch schlimmer gestaltet sich das Verhältnis bei den sog. jugendlichen Personen des weiblichen Geschlechtes. Ein 16jähriges Mädchen kann schwanger, schon Mutter gewesen sein, jahrelang als Prostituierte Unzucht getrieben haben. — sie muß die Freiheitsstrafe in Gemeinschaft mit jüngeren noch unverdorbenen Mitgefangenen verbüßen.“ („Mitteil. der internat. kriminal. Vereinigung“. 1889. S. 129.)

¹ Obwohl dieser Entwurf, wie ich soeben vernehme, in neuester Zeit gänzlich fallen gelassen worden ist und man auf einen toten Feind nicht mehr losschlagen soll, kann derselbe doch hier nicht ganz unberücksichtigt bleiben, weil er für die moderne Strafgesetzgebung überaus charakteristisch ist. Der von den Professoren Lammasch und Stoos in Wien ausarbeitende neueste Entwurf (in Österreich seit 1874 der vierte!) dürfte allerdings bereits auf wesentlich anderen und richtigeren Principien beruhen und insbesondere die Forderungen der internat. krim. Vereinigung auf Hinaufrückung der Altersgrenze bis zum vollendeten 14. Lebensjahr zur Verwirklichung bringen.

Ebensowenig finden wir eine Andeutung darüber, auf welche Weise dieser Unterschied in einer der Wichtigkeit einer Sache, wie es die Bewahrung von Kindern vor physischer und geistiger Entsittlichung ist, entsprechenden Weise festgestellt werden soll.

Entspricht es denn überhaupt dem Sprachgebrauche, einen Sträfling an sich als eine Person zu bezeichnen, die geeignet ist, auf ihr vollkommen preisgegebene Kinder, noch dazu bei obligatorischem wochen- oder monatelangen totalen Müßiggange einen günstigen oder „nicht nachteiligen Einflufs“ auszuüben?

Wonach und von wem soll eine solche sittliche Qualifikation der Sträflinge und Untersuchungshäftlinge vorgenommen und bemessen werden? vom Gerichtsvorsteher? oder gar vom Kerkermeister oder Gefangenaufseher?

Es gibt kein äußeres Zeichen dafür, auch nicht die Größe des Deliktes etc., und gerade jene Sträflinge, die sich in der Anstalt am musterhaftesten und folgsamsten halten, können eben in dieser Beziehung die gefährlichsten sein und sind es auch sehr oft, wie die Erfahrung zeigt.

Selbst wenn man bei jedem Gefängnisse und Arreste eine eigene psychische Beobachtungsstation einrichten wollte, so wäre doch das praktische Resultat in dieser Richtung ganz illusorisch. Selbst das bestorganisierte Gefängnis bleibt eben stets ein Sammelplatz schlechter Gesellschaft und schon aus diesem Grunde ein zum Aufenthalte von Kindern unter allen Umständen überaus gefährlicher Ort. Die Erfahrung lehrt, daß diese sog. Klassifikation der Gefangenen entweder eine leere Phrase bleibt, oder wenn man sie ernstlich durchführen will, schließlich mit unvermeidlicher Konsequenz wieder zur Einzel-Zellenhaft führt, weil sich eben im konkreten Falle unter den in einem Gefängnisse vorhandenen Häftlingen nur äußerst selten auch nur zwei Gefangene finden lassen werden, die man unter den gegebenen Verhältnissen ohne Gefahr eines verderblichen Einflusses auf Wochen oder Monate zusammensperren könnte.

Es ist dies bereits von so vielen kompetentesten Seiten und so oft ausgesprochen und so sehr durch hundertjährige Experimente allüberall dargethan worden, daß es ganz unbegreiflich erscheinen muß, wie man nicht doch endlich Anstand nimmt, von solchen inhaltlosen Klassifikationsphrasen auf einem so verantwortungsvollen und so entsetzlich ernstesten Gebiete in der Gesetzgebung Gebrauch zu machen. —

Während so die Besserungstheorie einerseits auf dem Gebiete des Strafvollzuges resp. des Gefängniswesens nicht nur keine Besserung, sondern nicht einmal die Verhinderung der

äußersten Demoralisation zu erreichen vermochte, trug sie andererseits auf dem Gebiete des materiellen Strafrechtes in Verbindung mit der auf der hegelianischen Philosophie von der absoluten Staatsomnipotenz beruhenden sog. „klassischen“ Schule Feuerbachs dazu bei, die natürliche Fortentwicklung des auf den christlichen Grundsätzen beruhenden und dem Volkscharakter angemessenen nationalen Strafrechtes zu unterbrechen und an Stelle der zwar allerdings in vieler Hinsicht mangelhaften, aber im ganzen relativ bewährten volkstümlichen Einrichtungen und Satzungen neue theoretische Gebilde zu setzen, die den wirklichen Bedürfnissen der Gesellschaft in keiner Weise entsprachen und die vor allem auf einer gänzlichen Verkennung der schon durch die natürlichen Principien gegebenen notwendigen Grenzen des staatlichen Strafrechtes beruhten.

Klar und unverhüllt fanden diese Tendenzen der Besserungstheorie zuerst in der Gesetzgebung der Aufklärungszeit, und zwar besonders im Allgemeinen Preussischen Landrechte vom 1. Juni 1794 und im Josephinischen Kriminalgesetzbuche vom 13. Jänner 1787 ihre Verwirklichung, indem durch diese Gesetze die Todesstrafe als mit den Grundsätzen des Besserungssystemes unvereinbar gänzlich abgeschafft, ferner die Unzucht- und Religionsverbrechen entsprechend dem kirchenfeindlichen Geiste der Besserungstheoretiker theils ganz straflos gelassen, theils nur überaus milde geahndet und endlich die Gefängnisstrafe möglichst erweitert und gesetzlich zum allgemeinen und regelmäßigen Strafmittel erklärt wurde, neben welchem nur ausnahmsweise und vorläufig noch andere Strafmittel als Konzession an die „finsternen“ Gewohnheiten und Anschauungen des für die Kriminalpädagogik noch nicht genügend „aufgeklärten“ Volkes zugelassen wurden.

Von der Hypothese ausgehend, daß die Gefängnisse nach ihrer Theorie bessern sollen und daher — *transitu ab ordine ideali ad reale* — auch wirklich bessern, hielten es die maßgebenden Besserungsgelehrten für überaus weise, heilsam und notwendig, die unmündigen Kinder schon in so zartem Alter als nur möglich den Eltern zu entreißen und zur Zucht den Gefängnissen zu übergeben. Deshalb stellte der für die moderne Strafgesetzgebung maßgebend gewordene Code pénal Napoleons I. überhaupt keine Altersgrenze für die strafgerichtliche Verfolgung auf, so daß nach diesem noch heute in Frankreich geltenden Gesetze schon 4- oder 6jährige Kinder als „Angeklagte“ in die Untersuchungshaft geworfen und vor die Strafgerichte gestellt werden konnten, wie dies bis in die neueste Zeit auch that-

sächlich nicht gar zu selten vorkam. Dem Code pénal folgten in dieser Hinsicht alle neueren Gesetze, indem sie entweder gar keine oder eine überaus niedrige Altersgrenze zwischen 7 bis 12 Jahren feststellten. Andererseits wurden selbst die wegen alzu offener Unzurechnungsfähigkeit freigesprochenen Kinder unter dem Vorwande der staatlichen Zwangserziehung in eben dieselben Gefängnisse gesperrt, die sie im Falle der Verurteilung aufgenommen hätten.

Die Folgen dieses Vorgehens änsferten sich in den von Jahrzehnt zu Jahrzehnt rapid zunehmenden Zahlen der Kriminalität im allgemeinen und des jugendlichen Verbrechertumes insbesondere,¹ und traten schließlich selbst auf solchen Gebieten des socialen Lebens zu Tage, welche mit dem Gefängniswesen in gar keiner Verbindung zu stehen scheinen. Gar manche der heutigen socialen „Fragen“ hat ihre Wurzeln zum großen Teile in den zahllosen Pesthöhlen der modernen Gefängnisse.

Aber alle diese wirklich schreckenerregenden Resultate der modernen Strafrechtspflege, welche einer Steigerung fast gar nicht mehr fähig erscheinen und selbst für die unmittelbare Zukunft bei allen Fachmännern die schlimmsten Befürchtungen hervorgerufen haben, sind nicht im stande, die Besserungsdoktrinäre auf den Boden der Wirklichkeit zurückzuführen. Wohl schildern sie selbst sehr oft in rührender Weise die Mißstände und Verheerungen, welche durch das herrschende Gefängniswesen verursacht werden; sobald aber ein Fachmann es wagt, in entschiedener Weise auf die klaren Ursachen dieses Unheils und auf die offen zu Tage liegenden Inkonsequenzen der herrschenden Doktrinen hinzuweisen, wie dies in wirklich epochemachender Weise in dem Werke des deutschen Reichsgerichtsrates Dr. Mittelstädt „Gegen die Freiheitsstrafen“ geschah, so erheben sich sofort Klagen über „tendenziöse Schwarzmalerei“² und „unbefugte Kritiker“, und man sucht durch statistische Rechenkünste etwa sogar eine Verminderung der Verbrecherzahl „im letzten Jahre“ nachzuweisen, wobei man sich begreiflicherweise oft in die größten Widersprüche verwickelt.³

¹ Vergl. diesbezüglich die statistischen Nachweisungen unten im vierten Teile dieser Abhandlung.

² So z. B. in den „Blättern für Gefängniskunde“. 1889. S. 346 etc.

³ So wird z. B. in den „Blättern für Gefängnisk.“ (1889. S. 350 ff.) konstatiert, daß die Zahl der nur allein in den gerichtlichen Gefängnissen und größeren Strafanstalten detinierten Personen im Jahre 1881 bis 1882 bereits 620 404 betragen habe und dazu allen Ernstes bemerkt: „Und dieses Bild darf als ein erfreuliches bezeichnet werden.“ — Jelinek („Recht, Strafe und Unrecht“) erklärt, „die konstant steigende

Als Konsequenz und letzte Errungenschaft des Besserungssystems stellen sich endlich die sog. Schutzvereine dar, die man heute in allen Staaten zu gründen sucht, und die den Zweck haben sollen, die durch die kurzzeitigen Freiheitsstrafen in frivoler Weise entsittlichten Kinder und jungen Leute wieder auf einen bürgerlichen Lebensweg zurückzubringen. Trotz der Protektion und dringenden, um nicht zu sagen aufdringlichen Anempfehlung, welche diese Schutzvereine von seiten der Regierungen genießen, fehlt ihnen doch jede ernstere Bedeutung und erscheinen dieselben lediglich als ein trauriges Denkzeichen der in der modernen Strafrechtspflege herrschenden Inkonsequenz. Denn selbst wenn es möglich wäre, durch eine solche Vereinsthätigkeit die entsetzlichen Folgen, welche die erlittene Gefängnishaft auf den sittlichen und physischen Bestand und die weitere sociale Existenz der einzelnen Kinder ausübt, teilweise wieder zu paraly-

Zahl von Verbrechen sei ein deutliches Zeichen der konstant steigenden Sittlichkeit“. — Streng („Zeitschr. f. d. g. Strafr. Wiss.“. 1888. S. 456) meint, die allerorts auftauchenden Korrekptionsanstalten seien „eine neue Etappe in der Entwicklung des Besserungszweckes der Strafe, welcher, trotz der anerkannten Unzweckmäßigkeit der kurzzeitigen Gefängnisstrafen, doch ein idealer Zug des modernen Strafrechtes bleibe“ und die „Besserungsidee habe schon unendlich viel Gutes geschaffen“. (!) — Puglia („La psicofisiologia“) stellt den bei dem bekannten Zustande der italienischen Gefängnisse besonders staunenswerten Satz auf, „das Gefängnis sei besonders nützlich für jugendliche Verbrecher“. — Hofrat Professor Dr. Zucker in seiner Schrift „Über die Behandlung der verbrecherischen Jugend in Österreich“, 1894, erklärt, dafs in Österreich „bereits seit längerer Zeit in den verschiedenen Gerichtsgefängnissen und Strafanstalten die strenge (!) Absonderung der jugendlichen Verbrecher von den Erwachsenen zum leitenden Grundsatz erhoben und . . . zur Durchführung gebracht wurde“; die Unrichtigkeit dieser offenbar auf einem Versehen beruhenden Auführung wird jedoch jeder richterliche Beamte und selbst jeder Gefangenaufseher in Österreich bestätigen, ja sie ergibt sich aus den eigenen Worten Dr. Zuckers; denn wenige Zeilen später heifst es daselbst (S. 84): „Gleichwohl fehlt es an einer durchgreifenden Organisation eines besonderen Strafvollzuges gegen die jugendlichen Personen, wobei die leidige Kostenfrage eine sehr bedeutende Rolle spielt“. . . „Erst im Jahre 1889 (!) erfolgte der erste, vielverheifsende, aber in seiner Wirksamkeit nur sehr bescheidene Schritt zu einer Reform des Strafvollzuges gegen jugendliche Personen. Es war dies die Errichtung besonderer Jugendabteilungen in den Strafanstalten von Prag und Marburg.“ — Streng in seiner Kritik von Mittelstädts Werk „Gegen die Freiheitsstrafen“ („Studien etc.“ S. 193) klagt, „die Gefängnisreform habe kaum begonnen und schon suche man die Besserungsidee für die tiefliegenden Schäden unserer Zeit verantwortlich zu machen“, scheint aber dabei zu übersehen, dafs die Besserungstheorie mit ihrer Gefängnisreform und Kriminalpädagogik schon seit fast 200 Jahren die gesamte Strafrechtspflege beherrscht.

sieren, so wäre doch die Thätigkeit dieser Schutzvereine mit Rücksicht auf die enorme Zahl der in den einzelnen Staaten jährlich den Gefängnissen preisgegebenen Kinder (in Deutschland allein über 300 000) eine ganz verschwindende und für die Allgemeinheit bedeutungslose.

Kann man aber überhaupt einem sittlich zu Grunde gerichteten Kinde seine Unschuld zurückgeben? Wer es weiß, wie überaus schwierig es ist, ein einmal gründlich verdorbenes Kind wieder auf die richtige Bahn zurückzubringen, der wird auch die bombastischen Aufrufe und Versprechungen dieser von den Besserungsdoktrinären ins Leben gerufenen Schutzvereine richtig zu würdigen wissen.

Unserer Überzeugung nach gehen, wie ja auch die Kriminal- und Moralstatistik klar nachweisen, alle jene zahllosen Massen von Kindern und jungen Leuten, die jährlich in den Gefängnissen gewaltsam demoralisiert werden, von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen, unaufhaltsam auf der ihnen von Staatswegen angewiesenen Bahn des Lasters und Verbrechen dem Verderben entgegen; aus ihnen besonders rekrutiert sich seit vielen Jahrzehnten die rapid wachsende Armee der socialen Revolution; mit wahnsinniger Wut werden sich diese gänzlich verkommenen, aber des ihnen bereits in der zartesten Jugend von der öffentlichen Gewalt zugefügten sittlichen Unrechtes sich wohl bewußten Massen, wenn ihre Zeit gekommen, auf die bürgerliche Gesellschaft stürzen, um dieselbe unter den Trümmern ihrer Arreste und Gefängnisse, Korrektionshäuser und Musterstrafanstalten, Kasernen, Irrenhäuser und sonstigen „Humanitätsanstalten“ und Prachtgebäude zu begraben.

(Forts. folgt.)



ZUR NEUESTEN PHILOSOPHISCHEN LITTERATUR.

Von Dr. M. GLOSSNER.



II.

1. A. Bullinger, Das Christentum im Lichte der deutschen Philosophie. München. 1895. 2. Dr. L. Rabus, Logik und System der Wissenschaften. Erlangen und Leipzig. 1895. 3. Dr. A. Drews, Kants Naturphilosophie als Grundlage seines Systems. Berlin. 1894. 4. Otto Lindenberg, Die Zweckmäßigkeit als Wirkung der Vorstellungs-

hemmung. Inauguraldissertation. 1894. Berlin. 5. Fr. Erhardt, Metaphysik. I. Bd. Erkenntnistheorie. Leipzig. 1894. 6. Dr. E. L. Fischer, Das Grundproblem der Metaphysik. Mainz. 1894. 7. B. Bödder, S. J., Theologia naturalis sive Philosophia de Deo. In us. scholarum. Friburgi. 1895. 8. Dr. L. Filkuka, Die metaphysischen Grundlagen der Ethik des Aristoteles. Wien. 1895.

Die deutsche Philosophie, in deren Lichte H. Anton Bullinger (I. A. B., Das Christentum im Lichte der deutschen Philosophie) das Christentum betrachtet, ist die monistisch-theosophisch gedeutete Philosophie des Meister Eckart und Hegels. Der Verf. gibt sich in dieser Schrift als Altkatholiken zu erkennen und teilt im Abschnitt C (Die moderne Evangelienkritik und der alte Christenglaube) einige der von ihm „in den letzten Jahren gehaltenen altkatholischen Predigten“ mit. Ein Blick auf das Inhaltsverzeichnis S. 253 ff. zeigt überhaupt ein sehr buntes Bild. Wir können aus der vom Verf. mit verschwenderischer Freigebigkeit ausgeschütteten Stofffülle nur wenig auswählen und werden uns mit Beiseitelassung des Apologetischen und Exegetischen mit dem Philosophischen begnügen. Vor allem aber haben wir uns mit dem Verf. persönlich auseinanderzusetzen. Zwar ist es uns durch den von ihm stellenweise angeschlagenen Ton einigermaßen schwer gemacht, in eine Diskussion einzutreten, und waren wir wohl versucht, seine neueste Lukubration zu ignorieren. Wenn wir gleichwohl dieser Versuchung widerstehen, so geschieht es, um nicht den Schein zu erwecken, als ob wir uns durch die zuweilen verblüffende Kühnheit der Behauptungen des Verf. imponieren und einschüchtern ließen. Herr Bullinger beschäftigt sich nämlich auf nicht weniger als elf Seiten seines „Vor- und Nachworts“ (S. IV—XV) mit unserer Recension seiner Schriften über Aristoteles' Metaphysik u. s. w. sowie Aristoteles' Erhabenheit u. s. w. in diesem Jahrbuch, 1893. Die vermeintlich blofs scholastische Lehre, dafs die Welt zwar durch die Macht Gottes (als c. efficiens), nicht aus der Macht Gottes (als eines Substrates, einer Art von stofflicher Grundlage) geworden sei, wird von H. Bullinger eine „Phantasterei, eine Unmöglichkeit“ genannt. Ist denn aber, fragen wir, diese Lehre etwas anderes als das alte katholische, ja schon alttestamentliche Dogma von der Schöpfung aus nichts, dem der grofse Augustin mit den Worten Ausdruck gibt: „Denn du machtest Himmel und Erde nicht aus dir, aus deinem Wesen; dann wäre es deinem Eingebornen gleich und dadurch auch dir“ (Bekenntnisse B. 12 Kap. 7)? Also wie, Herr Bullinger! auch Augustin ein Phantast?! Ferner dekretiert

H. Bullinger: „Dafs Aristoteles ‚aufs entschiedenste an dem Princip des Widerspruchs festhalte, mit dem das Hervorgehen der Welt aus Gott unmöglich sei‘, das ist ein scholastisches Hirngespinnst. Ich habe ‚Metakritische Gänge betreffend Aristoteles und Hegel‘ gezeigt, dafs den Widerspruch betreffend Aristoteles genau dasselbe lehrt wie Hegel. Die diesbezüglichen Deklamationen der Scholastiker sind purer Schwindel.“ S. VII f. Nun, für einen Anhänger Hegels ist dieser Beweis leicht zu führen. Eine einfache dialektische Kapriole, und der Beweis ist fertig. Er könnte lauten: Aristoteles lehrt über den Widerspruch anders als Hegel. Das „andere“ aber ist „dasselbe“: also lehren beide dasselbe. Wer sich übrigens über das Verhältnis des großen Schöpfers der wissenschaftlichen Logik einerseits und des sophistischen Dialektikers des Pantheismus andererseits zum Widerspruchsprincip näher unterrichten will, den verweisen wir auf die Logik des Nichtscholastikers und Ontologisten Graty, in welcher die zahlreichen Aussprüche der genannten beiden Philosophen über dieses Princip zusammengestellt sind. (S. Graty, Studien. 2. Folge. Bd. I. S. 91 ff. 114 ff.) Der pure Schwindel ist hier nicht auf seiten der Scholastiker, sondern ganz und gar auf der Seite ihres Gegners!

Gegen unseren Vorwurf, Bullinger unterschiebe mit Unrecht dem griechischen Philosophen die Identität von Form und Materie, repliziert derselbe, indem er sich des geschmackvollen Beispiels von der Gans, die eine Gans hervorbringt, bedient, mit der Erklärung, die Identität sei natürlich als konkrete Identität zu verstehen, und insinuiert uns die Absicht, auf Grund eines mißverstandenen, resp. mißdeuteten Satzes Konsequenzmacherei zu treiben, um hohle Deklamationen machen zu können. Also auf unserer Seite nichts als Phantasterei, Hirngespinnst, Konsequenzmacherei, Deklamationen! Doch überlassen wir H. Bull. den Ton und halten wir uns an die Sache: so handelt es sich zwischen uns beiden um zwei Fragen:

1. Steht Aristoteles auf dem Standpunkt des Monismus, der von Hegel und A. Bullinger adoptierten pantheistischen Alleinslehre?

2. Ist diese Alleinslehre christlich, und speciell: ist der Hegelsche Monismus mit dem Christentum vereinbar, oder gar, wie H. Bullinger in seiner neuesten Schrift behauptet und zu beweisen unternimmt, der angemessenste wissenschaftliche Ausdruck des Christentums?

Wir könnten uns mit einer sehr kurzen Beantwortung dieser zwei Fragen begnügen, indem wir zur ersten bemerkten, es

habe zwar, wer Aristoteles zum Dualisten stempelt, einigen Schein für sich, während derjenige, der ihn zum Monisten und Pantheisten mache, keck das Tageslicht wegleugne; auf die zweite Frage aber erwiderten: über das Verhältnis des Hegelschen Systems zum Christentum, wie überhaupt über die wahre Tragweite des genannten Systems habe die Geschichte gerichtet und darüber den Stab gebrochen. Wir ziehen es indes vor, statt dieser allgemeinen Antwort, die, wie die Dinge thatsächlich stehen, vollkommen genügen würde, auf einige specielle Punkte einzugehen und dem verspäteten Hegelianer in Dillingen Rede und Antwort zu stehen.

In erster Linie verteidigt B. seine Alleinslehre gegen unsern Einwurf, er setze ein dem Zwiespalt verfallenes, mit sich selbst verfeindetes Sein als das erste, mit der Erwidrerung, die eine Materie, aus der Gott die Welt schafft, sei zu denken als die in Gott ewig wirkende Kraft und Macht der Verwirklichung der Welt, in Gott nicht unterschieden von Gott. Wo sei da ein dem Zwiespalt verfallenes, mit sich selbst verfeindetes Sein? (S. V.) Die Antwort mag H. B. selbst geben. „Der Abgrund — so äußert er sich S. 42 — der sowohl Grund von Gott als Grund der Welt ist, und dem noch keine Bestimmung zukommt, der ist eben im innergöttlichen Leben seit Ewigkeit bestimmt.“ Wie es sich mit der in den letzten Worten enthaltenen Restriktion verhält, wird sich uns später zeigen. Wir konstatieren hier zunächst, daß nach B.s Ansicht Gott und Welt einen gemeinsamen Urgrund haben. Einen solchen aber pflegt man als Materie, passive Potenz zu bezeichnen. Folglich läßt B. Gott aus einer passiven Potenz, einer Materie hervorgehen, resp. ewig hervorgegangen sein, aus einem Stoffe sozusagen, der ihm mit der Welt gemeinsam ist. Fürwahr eine der Gottheit sehr würdige Vorstellung! An einer andern Stelle (S. 75) erklärt B. mit Hegel die Schöpfung aus einer Selbstverendlichung Gottes. „Das, was wir Gott nennen, ist er nicht ohne die Welt. Der, was er sein will, seiende, ‚sich ganz zur Idee vollendende‘ Gott, der absolute Geist in der angedeuteten konkreten Bestimmung des Geistes, hat sich zu verendlichen, um durch diese Verendlichung Wissen seiner selbst, was er als göttlicher Geist an und für sich ewig ist, zu werden im endlichen Geiste.“

Diesen Worten zufolge scheint Gott wenigstens ein eigenes ewiges Selbstbewußtsein (das B. — und wie er meint auch Hegel — über und unabhängig vom endlichen Selbstbewußtsein der Gottheit zuschreibt) ohne Selbstverendlichung zu besitzen. Dem ist jedoch nicht so. Nach S. 114 f. nämlich ist Gott selbst-

bewufster Geist durch einen — allerdings vermeintlich ewigen Prozeß der Selbstverwirklichung. „Ein abstrakt Unendliches, ein bloß (!) Unendliches könnte nicht selbstbewußt sein; es wäre das Hohle, Leere, in dem kein Unterschied, keine Selbstunterscheidung . . . Dazu (zu „ewigem Selbstbewußtsein“) ist allerdings Bestimmtheit in Gott notwendig und wenn man das so nennen will (!) Endlichkeit, die aber nur als Moment zu denken in Gott, als sich aufhebendes Moment, als eine ewig gesetzt werdende, so ewig sich aufhebende Endlichkeit.“

In diesen Sätzen macht B. von den schlimmsten Sophismen der pantheistischen Logik und Metaphysik Spinozas und Hegels Gebrauch. Bestimmung wird der Negation, der Endlichkeit gleichgesetzt. Diese Endlichkeit soll nur ein Moment, ein ewig in Gott sich „aufhebendes“ Moment sein, und, wie nach Aristoteles, so soll dieser Verendlichung und dem durch sie in Gott hineingetragenen Werdeprozesse zum Trotz Gott reine Wirklichkeit (actus purus), „die ewige Wirklichkeit des Sichselbstdenkens“ sein!

Wer (wie Hegel und mit ihm Bullinger) Negation, passive Potenz (einen unbestimmten, bestimmbaren Urgrund) in Gott annimmt und gleichwohl noch von einem actus purus, von reiner, ewiger Aktualität des göttlichen Seins spricht, der täuscht sich selbst oder sucht andere zu täuschen; denn ein mit Negativität und Passivität (Bestimbarkeit) behaftetes Sein ist nie und nimmermehr reine Aktualität. Diese Lehre ist erstens nicht aristotelisch; denn wenn der griechische Philosoph annimmt, zum göttlichen Sein stehe nichts im Gegensatze, so bedeutet dies nicht, daß dieses Sein selbst die Einheit der Gegensätze sei, sondern daß es durch keine Negation, durch keine Materie affiziert und beschränkt sei, also das gerade Gegenteil dessen, was B. und sein spekulativer Lehrmeister, Hegel, annehmen. Jene Lehre ist aber auch falsch, widersprechend, unmöglich. Denn das erste Sein und der Grund alles Seins kann unmöglich ein werdendes, aus der Potenz in den Akt übergehendes, resp. sich selbst überführendes sein. Zwar wissen wir, daß man diesem Einwande mit der Wendung begegnet, das göttliche Sein gehe nicht aus der Potenz in den Akt über, sondern sei gleichsam ewig übergegangen; die passive Potenz sei ewig sich aufhebend oder auch ewig aufgehoben, ferner Gott sei zwar nicht natur- und materiellos, wohl aber natur- und materiefrei, und wie alle diese Wendungen einer pantheistischen und doch theistisch sich gebärdenden Dialektik lauten. Sagen wir es indes offen. Diese Wendungen sind nichts weiter als sophistische Kniffe, dialektische

Taschenspielerkunststücke, durch die der klaffende Widerspruch einigermaßen überdeckt werden soll. Ein im strikten Sinne ewiger Prozess, eine ewige Bewegung ist undenkbar oder nur denkbar (im Sinne des „Anfangslosen“), wenn sie von einer reinen Aktualität (wie nach Aristoteles die ewige Himmelsbewegung) getragen wird. Die Hegelsche Berufung auf den spekulativen Tiefsinn des „Aufhebens“ aber verdient keine weitere Beachtung; denn was „aufgehoben“ ist im Sinne des „Weggenommenseins“, kann nicht „aufgehoben“ sein im Sinne des „Aufbewahrtseins“. Der spekulative Tiefsinn ist hier in der That nichts anderes als die Unbeholfenheit des am Sinnlichen klebenden sprachlichen Ausdrucks.

Darnach begreift sich der in Bezug auf das Widerspruchsprincip zwischen Aristoteles und Hegel bestehende Gegensatz vollkommen. Aristoteles verteidigt seine allgemeine und unbedingte Gültigkeit mit der größten Schärfe und einer bei ihm sonst ungewohnten Ausführlichkeit, während Hegel nicht müde wird, dasselbe aus der Sphäre der philosophischen Spekulation auszuschließen und seine Berechtigung auf den einseitig verständigenden und praktischen Gebrauch einzuschränken.

Die Verendlichung des Unendlichen ergibt, wie schon Schelling in seiner naturphilosophischen Periode erkannte, als Produkt nur ins Unendliche Endliches, und ein ewiger Prozess nähert sich unendlich dem absolut Aktualen, ohne es je zu verwirklichen, so daß es ewig ein unwirkliches Ideal bleibt. Das schlechthin Wirkliche kann nicht Produkt eines Verwirklichungsprozesses sein. Aus diesem Grunde mußte die Hegelsche Spekulation, in welche allerdings theistische (theosophische) Velleitäten hineinspielten, in dem Strauß-Feuerbachschen Naturalismus und Materialismus untergehen. Die Spaltung der Hegelschen Schule in eine Rechte und Linke selbst erklärt sich nur aus jenem Widerspruch, in welchem das Hegelsche System infolge des Grundbegriffs eines ewigen Prozesses befangen und so mit sich selbst verfeindet ist. Der absolute Geist soll einerseits absolut bestimmt und gleichsam ewig fertig sein, andererseits aber doch aus einem bestimmbareren Grunde durch Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung hervorgehen. An jene erste Bestimmung hielt sich die Hegelsche Rechte und behauptete die Übereinstimmung des Systems mit dem christlichen Theismus; an die letztere aber Feuerbach und Strauß und zogen daraus die äußersten Folgerungen eines vollendeten Atheismus. Es ist leicht zu ersehen, auf welcher Seite die Konsequenz steht.

Wenden wir uns zur Replik des Verf.s zurück, so läßt

sich nunmehr beurteilen, mit welchem Rechte derselbe auf unsern Einwurf, nach des Aristoteles Ansicht setze das zu verwirklichende Sein in letzter und höchster Instanz eine reine unendliche Wirklichkeit voraus, antwortet: Was ihm da gegenübergestellt werde, sage er selbst immer wieder (S. VI). Wie wir sahen, hat das erste (göttliche) Sein des Dillinger Hegelianers einen mit dem Endlichen gemeinsamen bestimmbaren Urgrund; ein solches Sein kann aber mit nichten der aristotelischen reinen Energie und dem scholastischen actus purus gleichgesetzt werden. Als gänzlich wirkungslos und im Widerspruch mit den oben aus S. 115 der B.schen Schrift citierten Worten (wornach die göttliche Persönlichkeit nicht ohne ein aufzuhebendes Moment der Endlichkeit zu begreifen ist) erscheint demnach, was B. weiter sagt, an und für sich sei das göttliche Sein über alle Bestimmung und Entwicklung erhaben, erlaube sich aber trotz allem Scholasticismus aus seiner unendlichen Kraft die Welt zu schaffen und darin der Entwicklung statt zu geben. Denn abgesehen davon, daß sich nach B. diese unendliche Kraft Gottes nicht bloß aktiv, sondern auch passiv verhält, sich zum Substrat, zum Stoff der Schöpfung macht, so daß die schöpferische Thätigkeit auf die Stufe der animalischen Zeugung herabgesetzt wird, derart wie eine Gans eine andere Gans hervorbringt (sic! S. XI), die den Stoff des Hervorzubringenden aus sich nimmt, eine im Hinblick insbesondere auf die körperlichen Dinge Gottes ganz unwürdige Vorstellung – davon also abgesehen, so ist es, wie wir sahen, weder richtig noch aufrichtig, wenn B. behauptet, nach seiner Auffassung sei Gott über alle Entwicklung erhaben, brauche nicht erst zu werden, aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit überzugehen; denn ein Sein, das einen unbestimmten Urgrund zur Grundlage hat, kann ohne Werden und Entwicklung gar nicht gedacht werden. Über die dialektischen Taschenspielerkünste, durch welche man über diese partie hontense der pantheistischen Spekulation hinwegzukommen sucht, haben wir uns bereits ausgesprochen. Man bedient sich der sophistischen Phrasen des „Übergangenseins“, des „ewigen“ Prozesses, der aufzuhebenden oder aufgehobenen Momente: teils widersprechender teils nichtssagender Worte, von der Münchhausiade der Selbstsetzung und Selbstverwirklichung nicht zu reden.

Ist aus dem göttlichen Sein jegliche Potenzialität ausgeschlossen, so erledigt sich damit von selbst die Frage, ob dasselbe, sei es formell oder eminent, Gattung sein könne, und zwar im negativen Sinne; denn die Gattung verhält sich zu den in ihr eingeschlossenen Arten wie Potenzielles zu Aktuellem.

Die Frage hängt mit jener zusammen, ob dem Allgemeinen als solchem, formell genommen, Realität zukomme. B. mit seinem Lehrmeister Hegel bejaht dieselbe, wir verneinen sie. Die formelle Allgemeinheit entsteht nur im abstrahierenden Verstande. Wer dieselbe in die Dinge verlegt, verwechselt und identifiziert Logisches und Metaphysisches; wer sie in das Denken und die Substanz Gottes einträgt, verabsolutiert menschliche, endliche Denkformen: was alles auf Hegel-Bullinger zutrifft. Vergeblich schreibt B. derartige Mißgriffe dem Aristoteles zu. Es ist nicht richtig, was derselbe Seite XII behauptet, Aristoteles löse die Aporie: das lebende Wesen im allgemeinen sei entweder nichts oder ein Späteres in dem Sinne, daß die Gattung früher sei als die unter ihr begriffenen Arten, was B. mit der Ansicht für gleich hält, daß dem Allgemeinen und der Gattung formale Realität zukomme. Metaph. 1018 b 32 ist ausdrücklich unterschieden, begrifflich (*κατὰ τὸν λόγον*) zwar sei das Allgemeine früher, für die Wahrnehmung aber das Einzelne. Die Annahme der Realität des Allgemeinen, formell genommen, liefse sich überdies mit der ausdrücklichen Lehre des Aristoteles nicht vereinbaren, daß das Einzelwesen erste Substanz sei. B. zeigt hier wiederum einmal, daß er trotz seiner aristotelischen Gelehrsamkeit in den tieferen Zusammenhang der aristotelischen Lehren nicht eingedrungen ist, indem er zwischen Allgemeinem und Intellegiblem nicht zu unterscheiden weiß. Nach Aristoteles ist zwar das Intellegible, Geistige das an sich Frühere, wenn auch für uns, deren Erkennen mit dem Sinnlichen anfängt, das Spätere, keineswegs aber das Allgemeine, formell genommen. Vielmehr ist dieses nur die Form, die das Intellegible im abstrahierenden menschlichen Verstande annimmt, während in Wirklichkeit nur Einzelwesen existieren, geistige, die an sich (actu), und materielle, die nur in Potenz intellegibel sind.

Nach dem bisher Gesagten ist es überflüssig, auf die Frage nach dem Gegenstande der Metaphysik einzugehen (S. XII f.). Wenn nach Aristoteles die Metaphysik Gott zum Gegenstande hat, so ist das in einem ganz andern Sinne als dem monistischen und Hegelschen gemeint. Der Monist — Hegel-Bullinger — betrachtet die allgemeinsten Bestimmungen des Seins als Definitionen Gottes; für Aristoteles dagegen ist Gott Gegenstand des Beweises; sein Dasein wird insbesondere mittels des Grundsatzes der alles Werden bedingenden Aktualität erschlossen. (Buch IX, 8 und das ganze Buch XII der Metaph.) Darüber ist kein weiteres Wort zu verlieren. Wie aber B. mit Aristoteles die Logik von der Metaphysik ausschließen will, ist bei

seinem Hegelschen Standpunkt, auf welchem Logik und Metaphysik zusammenfallen, ganz und gar unverständlich.

Mit besonderer Zuversicht hält B. seine Erklärung der aristotelischen Lehre vom Verstande aufrecht. Er behauptet kühnlich, im 4. Kapitel des 3. Buches von der Seele spreche Aristoteles vom *νοῦς* überhaupt, um dann in demselben eine aktive und passive Seite zu unterscheiden; der am Ende des Kapitels figurierende *νοῦς παθητικός* sei der *νοῦς δυνάμει*, der im Vorstehenden bereits als *τὸ πάσχον* bezeichnet sei. Aber als ein leidendes Vermögen wird ja eben der *νοῦς* bezeichnet, von dem im 4. Kap. des 3. Buches die Rede ist. Es kann also der in diesem Kapitel behandelte *νοῦς* nicht der *νοῦς* im allgemeinen, abgesehen von seiner aktiven und passiven Seite, sein. B. ist eben auch hier nicht in den wirklichen Gedankengang des Stagiriten eingedrungen. Der Gedankengang in dem genannten und in dem folgenden Kapitel aber ist dieser. Nachdem die sinnlichen Vermögen behandelt worden, geht die Untersuchung auf das intellektuelle Erkenntnisvermögen über; denn thatsächlich erkennt die Seele nicht bloß Sensibles, sondern auch Intellegibles, das Sein mit seinen verschiedenen Bestimmungen bis zu den konkretesten Begriffen der untersten Arten, die durch die materiellen Bedingungen des hic et nunc individualisiert sind. Dieses Intellegible kann nicht von den Sinnen, auch nicht von der Phantasie erkannt werden, sondern setzt ein besonderes immaterielles, geistiges Vermögen voraus. Von diesem Vermögen handelt das 4. Kapitel. Es verhält sich aber dieses Seelenvermögen zu seinem Objekt, dem Intellegiblen, wie die Sinne zum Sensiblen (dem materiellen, zeiträumlich individualisierten Einzelwesen), nämlich aufnehmend, leidend, passiv; 429 a 13: *εἰ δὴ ἐστὶ τὸ νοεῖν ὡςπερ τὸ αἰσθάνεσθαι, ἢ πάσχειν τι ἂν εἴη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον. ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἶδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο, καὶ ὁμοίως ἔχειν, ὡςπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά.* Das intellektive Seelenvermögen, der *νοῦς*, verhält sich demnach einerseits leidend, andererseits ist er leidenslos — *ἀπαθής*; denn er ist zugleich *ἀμιγές*, unermischt mit dem Körper, ein rein geistiges Vermögen; seine Thätigkeit ist nicht die eines beseelten Organs, sondern gehört der Seele als eine ihr allein eigene an. Der *νοῦς* ist, wie der Sinn, bevor er erkennt, nichts von dem, was er erkennt; er ist aber überdies frei von jeder Vermischung mit dem Körper: *οὐχ ὁμοία ἢ ἀπάθεια τοῦ αἰσθητικοῦ καὶ τοῦ νοητικοῦ . . . τὸ μὲν γὰρ αἰσθητικὸν οὐκ ἄνευ σώματος, ὁ δὲ χωριστός.* Derselbe *νοῦς*

also, der erkennt (*νοεῖ*) und der alles Intellegible der Möglichkeit nach ist (*δυνάμει*, also doch der *νοῦς δυνάμει!* l. c. a 27), ist einerseits leidend (in dem besseren Sinne des Leidens, insofern das Leidende, ohne eine Form zu verlieren, eine solche aufnimmt und durch das Aufgenommene vervollkommenet wird), andererseits aber leidenslos und mit dem Körper unvermischt, d. h. organlos, rein geistig, wie denn dies auch von einem das Intellegible aufnehmenden Vermögen gar nicht anders angenommen werden kann. Was soll nun aber das heißen, daß ein aufnehmendes und in diesem Sinne leidendes Vermögen erkennt: *νοεῖ*, was doch offenbar eine Thätigkeit ist? Also ist ein- und dasselbe Vermögen leidend und thätig? Allerdings; denn der Verstand erkennt, indem er sich, durch das Intellegible geformt und bestimmt, demselben verähnlicht, wie dies analog im sinnlichen Erkennen von seiten des Sinnes bezüglich des Sensiblen geschieht.

Fahren wir mit Aristoteles fort, so ist also der *νοῦς*, der leidende, aufnehmende *νοῦς* dem Vermögen nach das Intellegible (429 b 30 *δυνάμει πῶς ἐστὶ τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχεία οὐδὲν, πρὶν ἂν νοῆῃ*). Wie verhält es sich aber mit dem Intellegiblen, dem Objekte des intellektiven Seelenvermögens selbst? Ist es irgendwo actu gegeben? Aristoteles antwortet mit Nein. Nicht in der Seele selbst, so daß es, wie Platon annahm, für den Verstand nur der Erinnerung bedürfte, um actu denkend zu erkennen. Aber auch außerhalb der Seele ist das Intellegible nicht actu vorhanden, etwa in einer Ideenwelt, wie derselbe Platon sie angenommen: *ἐν ἔχουσιν ἕλην δυνάμει ἕκαστόν ἐστι τῶν νοητῶν*. Das für den menschlichen Verstand, der ursprünglich einer unbeschriebenen Tafel gleicht (430 a), Intellegible ist demnach nur der Potenz nach in den Dingen und deren Repräsentanten, den Phantasmen, vorhanden. Wie wird nun aus dem potentiell Intellegiblen ein actu Intellegibles? Denn nur das actu Intellegible vermag den Verstand zu informieren, seine Potenzialität zu aktuiieren. Auf diese Frage, die nicht für Platon, wohl aber für Aristoteles sich erheben mußte, gibt das 5. Kapitel Antwort durch Einführung einer geistigen Lichtkraft, die das der Potenz nach Intellegible actu intellegibel macht, ähnlich wie das Licht: *τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργεία χρώματα*. Diese Licht- oder Leuchtkraft, die die Phantasmen beleuchtet und das in ihnen verborgene potentiell Intellegible dem Verstande erkennbar macht — der intellectus agens — ist also durchaus nicht das intellektive Erkenntnisvermögen selbst. Dieses ist und bleibt der *νοῦς δυνάμει*, der

aufnehmend erkennt, zu allem Intellegiblen wird: τῷ πάντα γενέσθαι 430 a 14, sondern ein das Intellegible gleichsam aus dem Sensiblen wirkendes, gestaltendes Vermögen, ein das wirkliche intellektuelle Erkennen, die Thätigkeit des intellectus possibilis bedingendes Abstraktionsvermögen. Der int. agens erkennt nicht das Intellegible, sondern macht es erkennbar und zwar für den alles Intellegible werdenden νοῦς δυνάμει. Und nun soll Aristoteles auf einmal diesen νοῦς δυνάμει, der allein alles Intellegible erkennt, den er als ἀπαθής, als gänzlich unvermischt mit dem Leibe erklärt hatte, einen νοῦς φθαρτός nennen, ohne den angeblich das wirkende Geisteslicht nichts erkenne, das Licht, das zwar alles (Intellegible) macht, sich aber nicht dazu gestaltet, da es Sache des νοῦς δυνάμει ist, zu allem zu werden. Wenn nun aber der wirkende Verstand zwar das Intellegible gewissermaßen schafft (aus den Phantasmen, die es der Potenz nach enthalten), der νοῦς δυνάμει aber es erkennt, so würde Aristoteles, falls der νοῦς δυνάμει mit dem νοῦς παθητικός derselbe wäre, die tautologische Behauptung aussprechen, der νοῦς δυνάμει (= ν. παθητ.) erkenne nichts ohne den ν. παθητ. = ν. δυνάμει. Unter dem νοῦς παθητ. kann also nicht der ν. δυνάμει gemeint sein, auch nicht einmal nach der Voraussetzung B.; denn wenn im 4. Kapitel vom νοῦς im allgemeinen die Rede sein soll, so wird daselbst dieser νοῦς im allgemeinen, also auch der ν. δυνάμει als geistig und inkorruptibel erklärt, während der im 5. Kapitel erwähnte ν. παθητικός als φθαρτός bezeichnet wird.

Im 8. Kapitel ist die Lehre vom νοῦς in einer Weise kurz zusammengefaßt, die das Gesagte vollkommen bestätigt. „Da es, wie es scheint, aufser den wahrnehmbaren Gröfsen kein Ding gibt, das abgetrennt für sich (χεχωρισμένον) existierte, so ist in den wahrgenommenen Dingen auch das Intellegible (durch Denken Erkennbare), das abstrakt Genannte und alle Beschaffenheiten und Zustände des sinnlich Wahrgenommenen.“ (432 a 3 ff.) Wird nun alles Intellegible nur durch Abstraktion mittels der die Phantasmen actu intellegibel machenden Thätigkeit des νοῦς ποιητικός erkannt, so erfordern die höchsten wie die untersten Begriffe die Gegenwart sinnlicher Vorstellungen: καὶ διὰ τοῦτο οὐτε μὴ αἰσθανόμενος μὴδὲν οὐθὲν ἂν μάθοι οὐδὲ ξυρίοι· ὅταν δὲ θεωρῇ, ἀνάγκη ἅμα φάντασμα τι θεωρεῖν. Die letzten Sätze des 8. Kapitels können demnach nicht besagen, was B. (S. XIV) darin finden will, nämlich, daß es zum Denken der höchsten Begriffe keiner Phantasmen bedürfe, mag man nun 432 a 14 ταῦτα oder τὰλλα lesen. Der Sinn ist, daß auch die ersten

Gedanken (die Begriffe im Unterschiede von Urteilen und Schlüssen) nicht Phantasmen, wenn auch an Phantasmen gebunden sind (S. Trendelenburg de An. ed II. p. 439. n. 2).

Wenn schliesslich B. (a. a. O.) die Dualität des Intellekts („der thätige und der leidende Nus sind ja nicht ein Vermögen, sondern zwei“) festhalten will, so ist dies zwar dem Sinn des Aristoteles gemäß, steht jedoch im Widerspruch mit seiner (B.s) Alleinslehre, die den psychologischen Monismus notwendig nach sich zieht. Wir halten es deshalb auch für überflüssig, auf seine Bemerkung bezüglich der $\psi\lambda\eta$ (a. a. O.) näher einzugehen. Wer mit Hegel die Einheit alles Seins behauptet und dieses eine Sein teils als absolut bestimmt teils als bestimmbar betrachtet, der wird, wie die Hegelsche Logik zeigt, unentrinnbar dem Begriff eines im verwegenen Sinne des Wortes sich selbst setzenden Seins zugeführt. Daran wird keine Gans (ebend.) und kein Gänsegeschnatter etwas ändern. Es ist eben die Absurdität des Pantheismus. Eine Selbstverwirklichung, meint B., liege hierin nur insofern, als das Hervorbringende und das Hervorzubringende dem Begriffe nach identisch sind. Gut! Nach Hegelscher Ansicht bildet aber gerade der Begriff und die begriffliche Einheit den innersten Kern der Realität. Die Absurdität bleibt demnach auf Hegel und seinem Anhänger liegen und ist nichts weniger als neuscholastische Phantasterei (S. XV).

B. fügt noch ein Wort über Wahlfreiheit bei (a. a. O.). Der Wille sei immer durch die Vernunft determiniert: eine Determination, die, weil sie durch das vernünftige Ich geschehe, freie Selbstbestimmung sei. Da diese Determination nach dem unmittelbar Vorhergehenden eine notwendige sein und die Wahlfreiheit nur darin bestehen soll, daß entweder die Vernunft oder die „Bestie“ (oder abwechselnd beide?) bestimmt, so wird jeder, der zu denken vermag, diese Art von Wahlfreiheit richtig zu würdigen wissen.

Die deutschen Philosophen, in deren Lichte B. das Christentum uns zu zeigen unternimmt, sind Meister Eckart und Hegel. Diese Auswahl wird damit motiviert (S. 1), daß beide „unbestritten zu den grössten Denkern zählen und zugleich den Begriff der christlichen Lehre von Gott und Welt möglichst vollständig entwickelten, nicht bloß einzelne Seiten derselben.“ Der — um einen von Günther gebrauchten Ausdruck anzuwenden — semipantheistische, Transcendenz und Immanenz verbindende Standpunkt B.s macht seine Auswahl, was Eckart betrifft, begrifflich. Meister Eckart, dem schwärmerischen Mystiker, war es zweifellos mit dem Bestreben, an der göttlichen Persönlichkeit und Transcendenz festzuhalten, Ernst. Doch geschah dies im

Widerspruch mit dem von ihm adoptierten eleatischen Seinsbegriff und dem im neuplatonischen Sinne aufgefaßten Logosbegriffe: Elemente, durch die er, ohne dieser Tragweite sich bewußt zu sein, das thomistische System fälschte und das Wesen des Christentums alterierte. Aus den genannten Elementen erklären sich auch die Verwandtschaft mit Hegel und die Spuren eines logischen Pantheismus, der sich notwendig da einstellt, wo eine überschwengliche Mystik sich in wissenschaftliche Formen zu kleiden und dialektisch zu rechtfertigen sucht. B. sucht Meister Eckart gegen den Vorwurf der Unklarheit des Denkens, sowie gegen den des Pantheismus zu verteidigen. Seine Verteidigung aber kommt einer Anklage gleich; denn die Lehre, die er selbst aus den echten Schriften des berühmten Mystikers herausliest, ist entschieden pantheistisch. Wenn Gott allein Substantialität zukommt (S. 32), wenn er das allgemeine Sein, „das wahrhaft Allgemeine, das alles aus sich setzt und alles in sich zurückführt“, ist, so ist eben alles Sein göttliches Sein, alles Wirken göttliches Wirken, alles Werden göttliches Werden. Alle Gegensätze, aller Widerstreit fällt in Gott selbst hinein. Ein- und dasselbe Sein erwürgt das Lamm als Tiger und wird als Lamm vom Tiger erwürgt, siegt im Sieger und wird im Besiegten besiegt. Die Alleinslehre ist Pantheismus oder was ist sonst Pantheismus? Freilich, wenn man die Vertreter desselben anhört, so hat es nie Pantheisten gegeben. Überhaupt scheinen die bösen Scholastiker den Pantheismus und die Pantheisten, diese so unschuldigen Dinger, erfunden zu haben: diese Scholastiker, die es sogar wagen, vor einem „unwissenden Publikum“ die so ganz „christliche“ Philosophie Hegels der Unchristlichkeit, ja sogar der Unvernunft und schrecklicher Unsinnigkeit zu zeihen. (S. 9.)

Wenden wir uns nun der Bullingerschen Darstellung der Hegelschen Philosophie zu, so ist bezüglich seiner Verteidigung dasselbe zu sagen, nämlich dafs sie einer Anklage und einer Bestätigung der gegen diese Philosophie vom Standpunkt des Christentums und der gesunden Vernunft erhobenen Vorwürfe gleichkomme. B. gesteht zu, dafs nach Hegel im „Absoluten“ das Moment des abstrakten Seins und des Nichts und der Übergang derselben ineinander vorkomme; es könnte sonst nie etwas werden (S. 7), er glaubt aber seinen spekulativen Lehrmeister damit genügend zu rechtfertigen, dafs das Absolute keinen Augenblick in solcher Abstraktion, solchen armen Bestimmungen aufgehe (a. a. O.). Den Haupttrumpf aber zu Gunsten der Hegelei glaubt er damit auszuspielen, dafs er auf die von Hegel immer

wieder betonte Bemerkung aufmerksam macht: das für uns in der dialektischen Entwicklung als das letzte sich Ergebende sei vielmehr an sich, der Sache nach, das erste (a. a. O.).

Wir fragen Herrn Bullinger: wo hat je ein „Neuscholastiker“ von Bedeutung Hegel die Absicht unterschoben, daß das Absolute in den Bestimmungen des Anfangs „aufgehe“? Was man jedoch und mit vollem Rechte dem berühmten Sophisten zum Vorwurfe macht, ist, daß er ein- und dasselbe Sein als ein mögliches und absolut wirkliches, als ein absolut werdendes, sich am eigenen Schopfe aus dem Sumpfe des Nichts herausziehendes Sein faßt. Denn was bedeuten jene Wendungen, der absolute Geist sei sich selbst, mache sich selbst zur Voraussetzung, das Ende sei zugleich Anfang, anderes, als sophistische, im Grunde nichts- (weil Undenkbares) sagende Ausdrücke und Behelfe zur Verhüllung des Widerspruchs, der im Begriffe eines aus eigener Kraft aus einem bestimmungslosen Urgrunde zur Aktualität sich erhebenden Seins liegt?

Das Endliche soll nur ein aufzuhebendes Moment im ewigen absoluten Prozesse sein. Diese Annahme läßt eine dreifache Auffassung zu. Entweder erstens: in diesem Prozesse ist das wahrhaft Seiende, das Unendliche als Kern und Ziel des Prozesses, d. h. anders ausgedrückt: das Unendliche ist mittels des Endlichen, oder zweitens: in Wirklichkeit ist nur Endliches, und das Unendliche (schlechthin Aktuale) ist nur ein anzustrebendes Ziel, oder endlich drittens: in Wahrheit ist nur der Prozeß, das sich Bestimmen des Unendlichen zum Endlichen und der Rückgang des Endlichen zum Unendlichen. Im ersten Falle ist die Welt nicht, im zweiten Falle ist Gott nicht, im dritten ist weder Gott noch Welt. Bullinger bekennt sich zum ersten Falle, ohne die Konsequenzen zuzugestehen. Dasselbe Sein soll in Gott absolut bestimmt, in den Dingen aber relativ bestimmt und dem Werden unterworfen sein. Die erstere Bestimmung aber schließt die letztere aus. Denn in einem absolut bestimmten Sein würde der Urgrund sozusagen ohne Rest aufgehen, in ihm alles endliche Sein wie der Tropfen im Ocean verschlungen sein. Es begreift sich daher, daß das Hegelsche System, das weder Akosmismus noch Atheismus sein will, in lauter Widersprüchen sich bewegt und den Widerspruch selbst zum Princip erhebt.

B. versteigt sich gegenüber der „Sophistik und Unwahrhaftigkeit“, die angeblich in der ganzen Neuscholastik herrscht, zu dem Ausspruch: „Wer behauptet, Hegel mache das abstrakt Allgemeine zum höchsten Ursächlichen, er setze die Möglichkeit über die Wirklichkeit, der beliebt falches Zeugnis zu geben.“

(S. 6.) Hierauf erwidern wir: Hegel setze zwar nicht die Möglichkeit über die Wirklichkeit, identifiziere aber beide und identifiziere das abstrakt Allgemeine mit dem höchsten Ursächlichen, das Unendliche mit dem Endlichen, Gott mit der Welt, mache die Wirklichkeit des Unendlichen von seiner Verendlichkeit abhängig. Nur einige Belegstellen, die so bestimmt lauten, daß keine Sophistik dagegen aufkommen kann.

Nach Hegel ist das abstrakte, allgemeine Sein, d. h. das Sein, in welchem alles Endliche unterschiedslos in eins zusammengedacht ist, die erste metaphysische Definition Gottes. Ja, im Grunde sind alle in der Logik sich ergebenden Bestimmungen Bestimmungen des göttlichen Seins. „Das Sein selbst sowie die folgenden Bestimmungen nicht nur des Seins, sondern die logischen Bestimmungen überhaupt können als Definitionen des Absoluten, als die metaphysischen Definitionen Gottes angesehen werden; näher jedoch immer nur die erste einfache Bestimmung einer Sphäre, und dann die dritte, als welche die Rückkehr aus der Differenz zur einfachen Beziehung auf sich ist.“ (Encykl. § 85.) Der beschränkende Zusatz vermag unsern Vorwurf nicht zu entkräften, vielmehr liegt darin die neue Absurdität, daß, da alles Bestimmen nur als ein Rückgang zum Anfang aufgefaßt werden soll, dasselbe überhaupt nicht ernst, sondern als ein bloßes Spiel des Bestimmens gemeint ist.

Der Hegelsche Gott ist Idee, absolute Idee. Von dieser ist gesagt: „Die Idee kann als die Vernunft, ferner als das Subjekt-Objekt, als die Einheit des Reellen und Ideellen, des Endlichen und Unendlichen, der Seele und des Leibes, als die Möglichkeit, die ihre Wirklichkeit an ihr selbst hat,¹ als das, dessen Natur nur als existierend begriffen werden kann u. s. f., gefaßt werden; weil in ihr alle Verhältnisse des Verstandes, aber in ihrer unendlichen Rückkehr und Identität in sich enthalten sind.“ (A. a. O. § 214.)

Die Verwechslung (genauer „Identifizierung“) des ens commune mit dem göttlichen Sein erhellt deutlich aus der Kritik, die Hegel an dem Begriff Gottes als des absolut realen, allervollkommensten Seins übt. Wir gestehen zwar, daß die Art, wie dieser Begriff von Descartes und seinen unmittelbaren Nachfolgern aufgefaßt und behandelt wurde, der Hegelschen Kritik eine Handhabe geboten habe. Indes war die Absicht Descartes' immerhin die, den hergebrachten Begriff Gottes als des aller-

¹ Über diesen Begriff, dem wir auch in dem Possest des Nikolaus von Cusa begegnen, vgl. unsere Schrift über Nikolaus S. 55 ff.

vollkommensten Seins im scholastischen Sinne, in welchem Anselm denselben zum Ausgangspunkte seines berühmten Arguments machte, festzuhalten. Indem aber Descartes diesen Begriff der Vernunft als ein ursprüngliches Eigentum vindizierte (*idea innata*), lag es nahe, denselben für das eleatische *ὄν κατὰ τὸν λόγον*, für das in sich durchaus gleichartige, bestimmungslose Sein zu nehmen. So wurde er denn von Hegel auch wirklich genommen. Hegel nun, der über das eleatische Sein hinaus zu einem konkreten Seins- und Geistbegriff zu gelangen strebte, erblickt in jenem Begriffe des allerrealsten Seins eine leere Abstraktion, ein Bestimmungs- und Gehaltloses, das von ihm sog. schlecht Unendliche. Wahrhaft unendlich ist ihm nicht das alle Vollkommenheiten in sich schließende, jede Beschränkung und Verendlichung von sich ausschließende Sein, sondern das Sein, das die Negation an sich hat. Den Satz des Spinoza, Determination sei Negation, hält er für einen Satz von unendlicher Wichtigkeit. Wahrhaft unendlich ist nicht das allerrealste, sondern das durch Negation sich bestimmende, sich verendlichende, allgemeine oder allumfassende Sein. „Gott wurde als der Inbegriff aller Realitäten bestimmt und von diesem Inbegriffe gesagt, daß er keinen Widerspruch in sich enthalte, daß keine der Realitäten die andere aufhebe; denn eine Realität sei nur als Vollkommenheit, als ein Affirmatives zu nehmen, das keine Negation enthalte. Somit seien die Realitäten sich nicht entgegengesetzt und widersprechen sich nicht. . . Die Realität, wie sie in jener Definition Gottes als bestimmte Qualität genommen wird, über ihre Bestimmtheit hinausgeführt, hört auf Realität zu sein, sie wird zum abstrakten Sein; Gott als das reine Reale in allem Realen, als Inbegriff aller Realitäten, ist dasselbe Bestimmungs- und Gehaltlose, was das leere Absolute, in dem alles eins ist.“ (W. W. 3. Bd. 2. Aufl. S. 110 f.) Hegel verwechselt also das aktualste, bestimmteste und deshalb einer Bestimmung weder bedürftige noch fähige Sein mit dem bestimmungslosen, der Bestimmung bedürftigen Sein, d. h. offenbar mit dem *ens commune*, und betrachtet dieses als das allgemeine, abstrakte Wesen Gottes. Während im scholastischen Sinne das „Allerrealste“ das Bestimmteste, Aktualste, die aus der Existenz endlichen Seins erschlossene erste und vollkommene Ursache alles anderen Seins ist, sieht Hegel in jenem Begriffe das Sein in seiner ganz abstrakten Allgemeinheit, das Sein der Eleaten, den logischen Begriff und das Element der Wissenschaft (a. a. O. S. 81), das, noch unbestimmt, der Bestimmung bedarf. Anstatt aber die Bestimmungen desselben von außen zu nehmen und es

durch Realitäten, Positionen zu bestimmen (wie dies in der Entwicklung der Vernunft thatsächlich geschieht, inwiefern wir etwas zuerst als Ding, bei genauerer Erkenntnis als Lebloses oder Lebendiges, als Pflanze u. s. w. begrifflich erkennen), behauptet Hegel eine immanente Bestimmung des abstrakten Vernunftbegriffs des Seins durch Negation, Limitierung, und gibt sich den Anschein, die weiteren, konkreteren Bestimmungen rein aus jenem Begriffe selbst entnommen zu haben. Da nun der Vernunftbegriff des allgemeinen Seins nichts anderes als der abstrakte Wesensbegriff Gottes sein soll, so gestaltete sich seine dialektische Entwicklung zur konkreten Gotteserkenntnis und seine Bestimmungen zu Bestimmungen Gottes.

Mag also Hegel immerhin wieder und wieder betonen (Bull. S. 7), daß, was für uns in der dialektischen Entwicklung als das letzte sich ergebe, vielmehr an sich, der Sache nach, das erste sei, so ist das teils eine leere Versicherung; denn der Prozeß soll nicht allein in unserem Denken, sondern in Gott selbst vorhanden sein; teils ein dialektisches Kunststück, wornach das Ende zugleich Ende und Nichtende (Anfang) sein soll. Wozu jedoch viele Worte? B. selbst enthebt uns jeder weiteren Mühe durch das Zugeständnis: „Im Absoluten kommt jedenfalls das Moment des ‚abstrakten Seins‘ und des ‚Nichts‘ und der Übergang derselben in einander vor.“ Also ist in Gott ein Übergang aus dem Nichts zum Sein, aus dem leeren zum erfüllten Sein. Nur soll Gott keinen Augenblick in diesen leeren und armen Bestimmungen aufgehen (a. a. O.). Aber er soll doch daraus hervorgehen! Gerade dies, Herr Bullinger! ist der Gipfel der Absurdität.

Wie es auf dem pantheistischen Standpunkt Hegels mit der gerühmten Demut (S. 55 f.) bestellt sei, ist unschwer zu er-messen. Das Bewußtsein, außer dem Absoluten im Sinne der Alleinslehre nichts zu sein und nichts zu vermögen, schlägt in sein Gegenteil, in trotzigen Titanenstolz um. Denn ist der menschliche Geist nicht bloß göttlichen Ursprungs, sondern auch göttlicher Natur, so kann er Gott gegenüberreten und sagen: Ich bin dir gleich, aus gleichem Stoff wie du und durch dieselbe aktive Kraft verwirklicht und wirklich, materiell und formell gleichen Wesens mit dir! Und wie wird es mit der behaupteten Übereinstimmung mit dem Christentum sich verhalten? Der wahre Gottessohn und Gottmensch ist im Hegelschen System der Menschengeist, die Menschwerdung eine ewige, wirksam insbesondere in allen, die sich ihrer göttlichen Natur bewußt sind. — In einem Punkte übrigens müssen wir dem Jüngsten

der Jünger Hegels recht geben, nämlich darin, daß die Theosophie Baaders und die positive Philosophie Schellings (S. 58 ff. Anm.) vom christlichen Standpunkt nicht um ein Haar besser, vom wissenschaftlichen aber bedeutend schlechter seien als das wenigstens logisch-dialektisch — soweit dies die Absurdität der Alleinslehre überhaupt zuläßt — durchgebildete System des schwäbischen Philosophen. Auch Baader läßt die Welt aus einer in Gott aufgehobenen und absolut bestimmten realen Potenz (der Feuernatur Jakob Böhmes) geschöpft werden und lehrt somit einen unreinen Gottes- und Schöpfungsbegriff, der notwendig auch zu einer falschen Auffassung der Religion und des Christentums führt. Die Schellingsche Potenzenlehre aber mag als „gnostische Phantastik“ bezeichnet werden. Wir haben nichts dagegen; nur bestreiten wir, daß die Hegelsche Religionsphilosophie Besseres und Christlicheres biete als dieselbe Phantastik teils in dürrer Begriffsform teils in der Gestalt einer sophistischen Dialektik.

B. schlägt an einer Stelle (S. 9) eine Saite an, die nicht ohne kritische Bemerkung bleiben darf. Es ist die nationale. Er gibt nämlich zu verstehen, daß die neuscholastische Beurteilung Hegels undeutsch sei. Es wäre Zeit, daß man sich einmal dieser unwissenschaftlichen Hereinzerrung des Nationalen in die Wissenschaft schämen sollte. Weder ist die philosophische Richtung Hegels spezifisch deutsch, noch auch die scholastische und speziell thomistische Philosophie spezifisch undeutsch. Oder war Albert der Große, der eigentliche Begründer der thomistischen Schule, nicht auch ein Deutscher? Übrigens ist die Wahrheit, um die es sich denn doch in der Philosophie allein fragt, weder deutsch noch undeutsch. Man bleibe uns also endlich einmal mit diesem albernem und lächerlichen Chauvinismus vom Halse. Die Wissenschaft ist nicht und darf nicht sein national, sondern allgemein menschlich. Wo sie aufhört allgemein gültig zu sein, da hört sie überhaupt auf Wissenschaft zu sein. Überdies weiß niemand zu sagen, was deutsche und was nichtdeutsche Wissenschaft sei. So glaubte Nikolaus von Cues als Deutscher und Anhänger des Meister Eckart teutonisch zu philosophieren, und nun tritt in jüngster Zeit ein italienischer Schriftsteller (Gius. Rossi, Nicol. di Cusa. Pisa 1894) auf und nimmt den teutonischen Philosophen nach Geist und Bildungsgang für die italienische Renaissance in Anspruch! Altertum und Mittelalter kannten keine nationale Wissenschaft, und zwar mit Recht, denn die Gelehrtenrepublik ist eine internationale Republik.

Die zweite Hälfte der B.schen Schrift ist fast vollständig

mit exegetischem Detail gefüllt, worauf wir nicht eingehen können. Außerdem werden einige von B. in den letzten Jahren gehaltene altkatholische Predigten mitgeteilt, die wohl auch einen Beitrag zur Beleuchtung des Christentums durch die deutsche Philosophie liefern sollen, übrigens weit entfernt sind, in ihrem Verfasser einen Meister Eckart des neunzehnten Jahrhunderts erkennen zu lassen. Wir schliesen mit dem Wunsche, der vereinsamte und verspätete Hegelianer und Pseudoaristoteliker in Dillingen möge das Verhältnis der Hegelschen Philosophie zum Christentum einer erneuten und gründlicheren Revision unterziehen, die ihn sicher zu anderen, begründeteren Resultaten führen wird.

In einer der Bullingerschen verwandten Richtung bewegt sich die Schrift von (2.) Rabus (*Logik und System der Wissenschaften*), die gleichfalls den theosophischen Standpunkt vertritt und einerseits an die positive protestantische Theologie, andererseits aber an die philosophischen Bestrebungen Hegels, Schellings, Baaders, Wagners u. a. sich anlehnt. Sie zeichnet sich durch reichen Inhalt und scharfsinnige Durchführung der Grundidee aus. Wenn die Theosophie die wahre Philosophie repräsentierte, so müßte diese Bearbeitung der Logik als eine wissenschaftliche That ersten Ranges anerkannt und begrüßt werden. Der Verf. legt den theosophischen Maßstab an die überlieferte Logik und sucht sie insbesondere durch Neugestaltung der Kategorieenlehre in seinem Sinne umzugestalten. Um den Gegensatz sofort auf einen präzisen Ausdruck zu bringen, so setzt er an die Stelle der aristotelischen Logik des Wissens durch Demonstration eine Logik des konstruktiven Begriffs, die sich von der spekulativen Logik Hegels dadurch, daß sie einen durch Begreifen nicht völlig zu erschöpfenden übergreifenden göttlichen Wesensgrund annimmt, mit andern Worten eben durch ihren ausgesprochen theosophischen Standpunkt unterscheidet. Doch vernehmen wir den Verf. selbst. Das Problem des genetischen Denkens, bemerkt derselbe, das mit der Frage Kants, wie synthetische Urteile a priori möglich seien, auf der Bildfläche philosophischer Forschung erschien, sei in Vergessenheit und Mißachtung geraten, und fährt dann weiter: „Wir unsererseits teilen weder Vergessen noch Mißachten; wir lassen es uns vielmehr angelegen sein, das genetische Denken samt dem Kategorieensystem in seinem Zusammenhang mit dem übrigen Denkprozesse vorzuführen und hauptsächlich auf Grund der dadurch gewonnenen Logik der Genesis die vulgäre Logik zu reformieren.“ (S. 237.)

Was die Philosophie in des Verf.s Sinne zu sein beansprucht, ist in folgenden Worten ausgesprochen: „Was die Naturwissenschaft, was die Wissenschaft von der göttlichen Offenbarung und was die Wissenschaft vom Menschen erbringt, das hat eine oberste Wissenschaft, nämlich die Philosophie, in sich zu vereinen, also dafs letztere die ihr eigene Erkenntnis von Gott und seinem Reiche, in welches der gottgelassene Menscheng Geist sich eingeflochten findet, auf Grund jener anderen Wissenschaften erweitert und klärt, ihrerseits aber den Grund für die Offenbarung Gottes an den Menschen und für menschliche Freiheit und für das Naturreich und seinen Mechanismus zu erhellen im stande ist. Deshalb vermögen die Wissenschaften von der Offenbarung, vom Menschen und von der Natur Gewinn zu nehmen aus der Philosophie sowohl für den formell systematischen Ausbau, dessen Urbild ihnen die Philosophie vorhält, als auch in Anbetracht des spekulativen Gehalts, mit welchem die Theologie fortan ihren zunächst aus der Offenbarung entnommenen Gottesgedanken erfüllt und die Anthropologie ihre vorerst aus der Selbsterkenntnis geschöpfte Bestimmung des Menschenwesens erleuchtet und die Naturwissenschaft ihre immer schon gehegte Idee einer unvergänglichen Natur in Jenseitsgedanken einwebt. Um die Tiefe der Philosophie zu bezeichnen, dazu reicht allerdings der Name Metaphysik nicht aus, vielmehr dürfte die positive Bezeichnung Theosophie sich eignen, würde sie nicht im Andenken an mancherlei Verirrungen falsche Vorurteile erwecken.“ (S. 313).

Um das Wort von der „unvergänglichen Natur“ zu verstehen, müssen wir auf eine Äußerung des Verf.s über die Trinität rekurrieren, die den am meisten charakteristischen Gedanken der Theosophie zum unverhüllten Ausdruck bringt, nämlich von einer unerschaffenen Herrlichkeit in Gott, in welche Natur und kreatürlicher Geist hineingeschaffen seien. Die Stelle lautet: „Ein Beispiel konstruktiven Verfahrens läfst sich auch der Trinitätslehre entnehmen. Hiernach ist Gott der Vater die ewige Synthesis und der Urgrund des göttlichen Lebens und der göttlichen Herrlichkeit, der Sohn ist der offenbare Gott sowohl im innergöttlichen Leben als auch in der Menschengeschichte bis an deren Ende, die Analysis der göttlichen Tiefe, der Geist dagegen, welcher vom Sohne und hierdurch (?) vom Vater ausgeht und beider Wesenheit in sich hat, ist der Gott, der wie er den Sohn bezeugt vor dem Vater, so auch in der Welt als der verheifsene Paraklet den Sohn dem Menscheng Geiste bezeugt, die Antithesis. Die ewige Thesis jedoch ist jene unpersönliche Herrlichkeit, der Abglanz Gottes, der unerschaffene Himmel, in

welchen hinein vom dreieinigen Gotte die Welt geschaffen worden ist (über diese Herrlichkeit Gottes vgl. namentlich, was Bischof Martensen sagt in seinen theosophischen Studien, Jakob Böhme, deutsch 1882).“ S. 244 f.

Diese Probe „konstruktiven Verfahrens“ beleuchtet nicht allein das vom Verf. beliebte tetradische System, sondern auch die Art von Theologie, von der sich die Philosophie, obgleich als Wissenschaft jener übergeordnet, belehren lassen soll (S. 345). Eine Trinitätslehre, die einerseits aufser den persönlichen ein unpersönliches Moment in Gott annimmt, andererseits aber den hl. Geist aus dem Sohne und hierdurch aus dem Vater ausgehen läßt, ist offenbar recht subjektiver Art und scheint viel eher durch die theosophische Philosophie bestimmt zu sein, als diese zu bestimmen. Die Willkür aber der „tetradischen“ Konstruktion zeigt sich sowohl in diesem als auch in anderen Beispielen. So ist die Vierzahl: Kindesalter, Jugend, reifes Alter, Greisenalter keineswegs so geschlossener Natur, daß sich nicht Zwischenglieder einschalten und statt der Vierzahl eine Sechszahl, nämlich Säuglings-, Kindes-, Knaben-, Jünglings-, Mannes-, Greisenalter aufstellen ließe. Ebenso willkürlich sind die Bezeichnungen: Synthesis, Analysis, Antithesis, Thesis in der Anwendung auf die S. 243 angeführten Beispiele, indem man nicht einsieht, warum z. B. das Bild die Analysis der Synthesis Seele, das Denken aber die Antithesis derselben Synthesis und endlich der Leib zu allen diesen die Thesis bilden solle. Wissenschaftlichen Wert vermögen wir diesem Rückfall in den Schelling-Wagnerischen Schematismus nicht beizulegen. Was aber von größerer Wichtigkeit scheint, ist der Irrtum, der sich in diesem Schematismus birgt und den der Verf. als Grundsatz seiner monistisch-theosophischen Anschauung in den Worten ausspricht: „Hiernach ist das Denken eine Einheit, welche Unterschied und Gegensatz aus sich hervorbringt und wieder in sich zusammenfaßt.“ (S. 241.) Die Einheit gilt dem Verf. als die Grundkategorie, die alle Vielheit in sich befaßt, aus sich heraussetzt und wiederum in sich zurücknimmt: im wesentlichen also die Hegelsche Einheit, die sich im dialektischen Prozeß durch die Vielheit aus einer abstrakten zur konkreten Einheit gestaltet. Der Verf. kennt nur die Einheit des Wesens; Einheit aber ist wie Sein ein *πολλὰχῶς λεγόμενον*. Die alte, angeblich veraltete Schullogik gibt darüber unter dem Titel der analogischen Termini und die Metaphysik unter dem der Transcendentalien so gründliche Aufschlüsse, wie wir sie bei den für Einheit schwärmenden Neueren vergeblich suchen.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen wenden wir uns der Disposition und dem Inhalt des Rabusschen Werkes zu. Jene weicht dem Standpunkt des Verf.s gemäß vielfach von der hergebrachten Anordnung ab und schreitet, der Ansicht von der Einheit des Erkennens, wornach das Denken schon im Bilde sich wirksam erweist, gemäß, durch Wahrnehmen, Vorstellen und Urteilen zum Begreifen fort. Der thetischen Darstellung geht eine kurze Einleitung und eine Geschichte der Logik voran. Die Logik wird als Wissenschaft vom menschlichen Erkennen und als anthropologische Disciplin aufgefaßt (S. 11), was sie nach unserer Ansicht nur reduktiv, sofern die Formen des menschlichen Denkens in der menschlichen Natur begründet sind, nicht aber direkt ist. Denn vom menschlichen Erkennen als solchen handelt nicht die Logik, sondern die Psychologie; die Logik aber hat das Seiende zum Materialen und das *ens rationis*, d. h. das durch menschliches Denken im Objekte hervorgebrachte Sein, die am Objekte als einem gedachten haftende Begriffs-, Urteils-, Schlußform, zum Formalobjekte.

Damit erledigt sich auch die Forderung des Verf.s, daß formale und erkenntnistheoretische Logik einander ergänzen müssen. Die Formen sind die Werkzeuge des Denkens; durch Denken aber gelangen wir zum Wissen aus Gründen. *Scire est cognoscere rem in suo principio.*

Aus der geschichtlichen Skizze heben wir hervor, daß der Verf. das genetische Denken, welches „in der Bedeutung eines metaphysischen Vorganges als wesentliche Form der Dialektik sich ankündigt und als allgemeingültige Konstruktionsmethode sich bethätigt“ (S. 12), als höchste Form des höchsten Inhalts an den Neuplatonikern rühmt. Wenn der Verf. diese Methode sich aneignet, so ist dies nicht zufällig, sondern in der wesentlichen Verwandtschaft seines Standpunkts mit der neuplatonischen Theosophie begründet. Auf das Urteil über die Baconische Induktion (S. 30) näher einzugehen, müssen wir uns versagen; wir halten dasselbe für verfehlt. Die Baconische Induktion steht im Dienste eines exklusiven Empirismus, freilich selbst für diesen ein unbeholfenes Werkzeug. Richtig dagegen wird die neue Logik (Descartes' u. s. w.) oder „Vernunftlehre“ als Durchgangsform zur Vernunftkritik gekennzeichnet (S. 33). Aber auch Kants Logik ist nur Durchgangsform, oder, wie der Verf. sagt, nicht System, sondern Vorbereitung desselben (S. 40). Die Fichtesche Wissenschaftslehre ist „infolge der Verabsolutierung der Vernunft“ Übergang zur Vereinerleung von Logik und Metaphysik. „Aber die Logik ist jetzt eingeführt in die

Aufgabe, genetisch vom eigenen Princip aus den Organismus des Denkens darzulegen“ (S. 41). Hegels Logik ist „ein großartiger Versuch, das vom spezifisch logischen Denken zu unterscheidende genetische Denken zur Methode und zum System auszugestalten“ (S. 44). Als Aufgabe für die Zukunft ergebe sich aus der geschichtlichen Entwicklung, „die formale und erkenntnistheoretische Logik in Wechselwirkung mit den anderen Doktrinen als gemeinsames Organ sämtlicher Wissenschaften zu entwickeln und ihr die gebührende Stellung und Funktion innerhalb des Gesamtorganismus der Wissenschaften zu sichern“ (S. 49). Das „System“ der Logik beginnt mit dem Verhältnis von Bild und Denken, das schon oben von uns angedeutet wurde; schon im Bilde soll das Denken wirken (S. 56), wie im Objekte selbst (gegen Phänomenalismus und Solipsismus) Sinnliches und Übersinnliches, Natürliches und Übernatürliches zu unterscheiden sei (S. 60). Erkennbar sei das Übersinnliche durch Selbstbezeugung, dem ein Glaube entspreche; es sei also im Grunde persönlichen Wesens (S. 61) — ein gewaltiger Sprung im Denken, zu dem sich eben nur die Theosophie zu erschwingen vermag!

Die Übereinstimmung des Bildes mit dem Original erkläre sich daraus, daß der Mensch nicht nur Erkennen, sondern auch anderes ist und hat und übt (sonach wären Phänomenalismus und Solipsismus vom Standpunkt des Erkennens selbst nicht zu überwinden!) S. 64. Gewißheit soll daher auch nur im Gesamtbestand des Menschenwesens begründet sein (S. 66). Kein Satz für sich kann das Kriterium der Gewißheit bilden, und tatsächlich bilde immer das, was der Mensch ist und darum wünscht (! sic), den Hintergrund sowohl für die reale Notwendigkeit, kraft welcher er etwas so und so denken muß und nicht anders denken kann, als auch für das modale Urteil der Notwendigkeit des Soseins und der Unmöglichkeit des Andersseins (S. 67). Wahrnehmen wird für Daseienden erklärt (S. 68). (In Wahrheit wird im Wahrnehmen Daseiendes — Gegenwärtiges — vorgestellt, nicht Dasein gedacht.) Räumlichkeit wird definiert als diejenige Daseinsform, welche dem Wahrnehmenden wie dem Gegenstand der Wahrnehmung seine Stelle gibt. (S. 73. Seine Stelle? Doch wohl im Raume; die Erklärung setzt also das zu Erklärende voraus!) In die Arbeit der Mathematiker sich zu mischen und den Mathematikern die Annahme eines Raumes von x Dimensionen verwehren hält der Verf. für einen unberechtigten Eingriff in fremdes Gebiet (S. 78). Auf die Wahrnehmung folgt die Vorstellung. „Vermöge des Wahrnehmens ist das Bild Gegenstand des Denkens, im Vorstellen wird der Gegen-

stand zum Inhalt des Denkens“ (S. 80). Das Vorstellen äußert sich als Exposition. Bezüglich des Verhältnisses von Inhalt und Umfang, meint der Verf., habe auch die Einzelvorstellung einen potenziellen Umfang. (? S. 83). — Das Wesen der Induktion ist ein Vorstellungsprozess, nicht eine Art von Syllogismus (S. 84. Ein Syllogismus allerdings nicht, wohl aber eine Form der Argumentation!). Was der Verf. über das Verhältnis von Syllogismus und Induktion S. 86 vorbringt, ist eine Mischung von Falschem und Wahrem. Beide sind Schlüsse, unterscheiden sich aber dadurch, daß der Syllogismus eines Mittelbegriffes sich bedient, die Induktion aber zu Mittelbegriffen führt. — Ferner äußert sich nach dem Verf. das Vorstellen als Division, Analogie und Exemplifikation. Hieran schließt sich die Lehre von der Association der Ideen und von der Hypothese; jene soll dem Betreben ihr Dasein verdanken, „das Gewebe und Gefüge der Gedankenwelt aus ihr selbst zu erklären durch Auffindung von den in ihr sich bethätigenden Gesetzen“ (S. 99). Auf das Urteil (spezifisch-logische Denken) eingehend definiert er das Urteil als jenes Denken, das eine Vorstellung gegenüber anderweitigen Vorstellungen mit Bezug auf ihre Herkunft und ihre innere Haltbarkeit begrenzt (S. 105). Dem Urteil sei es um die Gültigkeit der Vorstellung zu thun. Die Copula habe ihre Bedeutung darin, 1. daß das Vorstellen das eine als anderes bezeichnet; 2. daß sie verschmilzt mit dem Akte des Urteilens über die Gültigkeit einer Vorstellung. Verständlicher ist mit der alten Logik zu sagen, daß der Copula eine doppelte Bedeutung zukommt, die formal-logische des So- oder Nichtsoseins (der Wahrheit, Gültigkeit und des Gegenteils) und die reale des modus essendi, der Kategorie. Das Urteil: „das Pferd läuft“ behauptet sowohl, daß es so sei, sich so verhalte, als auch, daß Laufen dem Pferde als accidentelle Bestimmung, näher als ein „Thun“ zukomme. Mit Rücksicht auf die letztere Bedeutung ist jedes Urteil zusammengesetzt, und daher die Behauptung des Verfs., nämlich daß „jene alte, vom Gedanken der Zusammensetzung beherrschte Einteilung des Materials der Logik in die Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss nunmehr vollends hinfällig werden dürfte“, selbst hinfällig (S. 107). Die Grundsätze des logischen Denkens sollen als Grundakte desselben aus diesem selbst erwiesen werden (S. 109). Versteht man darunter Sätze, wie das Widerspruchsprincip, das des ausgeschlossenen Dritten, so enthält jene Forderung eine Vermischung des Formallogischen mit dem Realen, des Denkens mit dem Sein. Der Verf. verfällt mit seiner Forderung in den Irrtum Fichtes, Hegels u. s. w. Er

unterscheidet als Grundsätze des logischen Denkens den Grundsatz der Modalität, der Relation (Argumentation), Exklusion und Konklusion und demgemäß modale, Relations-Urteile oder besser (?) Argumentationsformen, exklusive und konklusive Urteile. Gegen des Verf.s Theorie der Modalität wäre manches zu sagen; charakteristisch für seinen Standpunkt ist die Äußerung, daß auch „das Möglichkeits- und Wahrscheinlichkeitsurteil für ihren Teil die Notwendigkeit des Soseins und die Unmöglichkeit des Andersseins in Anspruch nehmen und zwar kraft des ausschließenden Begriffs, der das Wesen des logischen Denkens ausmacht und seinerseits von der Identität des denkenden Selbst lebt“ (S. 117). Gewiß ist die Möglichkeit des Seins, sofern es ist, notwendig als möglich zu denken; der Grund aber liegt in der Natur des Seins, der sich das Denken unterwerfen muß, nicht aber im menschlichen Denken und in der Identität des Selbst, wie der Verf. mit Fichte annimmt. Wenn gegen den Schluß der Schullogik: *a necesse esse ad esse valet illatio* gesagt wird (S. 121), manches, was notwendig sei, sei leider nicht wirklich, und manches, was wir als notwendig beurteilen, müssen wir nicht als wirklich denken, so beweist dies „leider“, daß der Verf. die Notwendigkeit des Seins mit Bedürfnissen des Lebens verwechselt, was einem so gewiegten Logiker nicht begegnen sollte. Jener Schluß ist vollkommen richtig und besagt, daß, was notwendig ist, auch thatsächlich sich so verhält, z. B. die notwendigen Eigenschaften des Kreises auch in jedem wirklichen Kreise sich finden. Gleich unwirksam sind des Verf.s Angriffe auf die modalen Schlüsse der alten Logik, was wir hier nicht weiter ausführen können.

Die Argumentationsformen werden sowohl zu den „Stufen des gesamten Denkprozesses“ (Wahrnehmung u. s. w.) als auch zu den „Grundakten des logischen Denkens“ in Beziehung gesetzt und unterschieden in kausale, restriktive, disjunktive und konditionale Urteile. Der Syllogismus bestehe wesentlich nicht in einer Folgerung, sondern in der Aufzeigung des Mittelbegriffs (in Wirklichkeit besteht der Syllogismus in einer Folgerung mit Hilfe des Mittelbegriffs) S. 129. Die hypothetischen Syllogismen sollen nicht Syllogismen, sondern Argumentationsformen sein, in welchen vermöge des Zusammenhangs mit dem übrigen logischen Denken die konditionale, restriktive oder disjunktive Folgerung zur kausalen erhoben wird (S. 141).

Unter Urteilen der Exklusivität faßt R. zusammen 1. das qualitativ bestimmte (bejahende und verneinende), 2. das quantitativ bestimmte, 3. das gegensätzliche, 4. das kontraponierte

Urteil (S. 152). Der Kantschen Gruppierung nach den Titeln: Qualität, Quantität, Relation, Modalität gegenüber seien Qualität und Quantität nicht mit Relation und Modalität zu koordinieren, sondern zugleich mit Entgegensetzung und Kontraposition unter den Gesichtspunkt der Exklusivität zu bringen. Die sogen. unendlichen Urteile Kants werden auf affirmative und negative zurückgeführt (S. 162). Bei der Erklärung des konträren und kontradiktorischen Gegensatzes werden als Beispiele jenes: Fisch und Vogel, und dieses: Fisch und Nichtfisch angeführt, als ob der kontradiktorische Gegensatz in den Begriffen und der konträre in disparaten Vorstellungen läge. Der Abschnitt über konklusive Urteile ist besonders bemerkenswert wegen der eigentümlichen Auffassung des Syllogismus und des Mittelbegriffs als zusammenfassender Einheit statt als Folgerung und Mittel derselben. Zu den konklusiven Denkakten wird die Definition gezählt. Von dieser heisst es: „Am meisten bleibt zu betonen, daß vor den anderen logischen Akten gerade die Definition es ist, welche gegenüber der bloßen Vorstellung den Begriff in seiner Selbständigkeit zeigt. Zwar wohnt der Begriff dem ganzen logischen Denken als dessen Wesen inne; er spricht sich in der Modalität des Urteils aus, er schlingt die Glieder der Argumentation in einander, er bethätigt sich in den Formen der Exklusivität, doch innerhalb der konklusiven Urteile kommt er vollends zu sich und zum Vorschein: als syllogistischer Mittelbegriff noch umschlossen von Subjekt und Prädikat, durch den Sorites dann seine Fülle entwickelnd zu einer Reihe von unter- und übergeordneten Begriffen, in der Definition frei heraustretend aus der Reihe und seine Kraft nach innen und ausen in eins zusammenfassend“ (S. 199). Für den Anhänger der alten Logik liegt die in diesen Worten enthaltene Überschätzung des Begriffs klar zu Tage. Der Begriff ist Anfang des Denkens, nicht aber seine Vollendung. Diese liegt im Schluß, dessen Mittelbegriff nicht bloß den Wesensgrund, sondern auch die übrigen Gründe und Ursachen zum Ausdruck bringen kann, wie aus der eigenen Darstellung, die der Verf. von der aristotelischen Demonstration (dem Apodiktischen im Unterschiede vom Dialektischen) gibt (S. 212), hervorgeht. Das Denken gleicht daher nicht der Kreisbewegung, sondern einem geraden Fortgang: *(λόγοι) οὐκ ἀνακάμπτοντοί γε πάλιν ἐπ' ἀρχήν, προαναλαμβάνουσαι δ' αἰετὸ μέσον κατ' ἄκρον εὐθύπόρουσιν.* De An. 407 a 28 f.

Auf Geschichte und System der Kategorieen eingehend, findet der Verf. das Verdienst Kants in der „Einsicht, daß die Kategorieen in sich selbst ein System bilden und daß

von ihnen aus die Gedankenwelt Zusammenhang und Ordnung und Einheit erhält“ (S. 221). Fichte habe hierzu die Erkenntnis gefügt, daß die Kategorien ein lebendiges System ausmachen, das genetisch in Thesis, Antithesis und Synthesis zu entwickeln sei, Schelling und Hegel (der jedoch in der angeblichen Dialektik das genetische Denken mit dem logischen vermische) erhoben die Kategorien zu universeller Bedeutung (S. 223). Besonderes Gewicht wird auf die tetradische Konstruktion Troxlers und J. J. Wagners gelegt (S. 227). In neuester Zeit sei das Problem nur vereinzelt von Güntherianern wie Th. Weber behandelt worden (S. 232). Was des Verf.s eigene Ansicht vom System der Kategorien betrifft, so ist an das im Eingang über seinen Standpunkt Bemerkte zu erinnern. Urkategorie ist ihm die Einheit; schon allen vorangegangenen Stufen des Denkprozesses (wozu auch die Wahrnehmung gerechnet wird) wohnt einendes Denken inne (S. 233). Basis der einenden Thätigkeit ist die Vielheit (der aber eine ursprüngliche Einheit zu Grunde liegt) S. 234. Die konkrete begriffliche Einheit ist „Idee“ (S. 236). „Das Denken ist eine Einheit, welche Unterschied und Gegensatz aus sich hervorbringt und wieder in sich zusammenfaßt“ (S. 241). Von seinem Verhältnis zu Hegel und Wagner sagt der Verf.: „Der vorliegenden Bearbeitung des genetischen Denkens ist es darum zu thun, die Hegelsche Dialektik, die alles Denken in sich vereinigen wollte, wie auch die konstruktive Methode Wagners, welche das höchste Denken zu sein strebte, auf ihre Wahrheit, auf ihre bleibende Form und Wesen zurückzuführen“ (S. 247). Daß auf dem Standpunkt des Verf.s auch die Einheit der Gegensätze behauptet wird, ist von vornherein zu erwarten. „Von allgemeinerer Bedeutung als die Theorie der Vermittelung entgegengesetzter Ansichten ist die Kategorie Vermittelung; sie dient wie überhaupt das genetische Denken dazu, daß, was nach der Ansicht der spezifisch logischen Erwägung sich im Gegensatz und Widerspruch mit einander befindet, in und aus seiner Einheit erfasst wird“ (S. 269). Diese Einheit der Gegensätze wurde von der Theosophie zu allen Zeiten gelehrt. Der Verf. nennt Baader und Jak. Böhme. Wir erinnern an Nikolaus von Cusa (S. uns. Schrift über diesen). Wenn der Verf. die Schöpfung aus nichts vom logischen Standpunkt verteidigt (S. 265), so müssen wir uns das von der Herrlichkeit Gottes, in welche Natur und Geist hineingeschaffen seien, Gesagte gegenwärtig erhalten. Daß dem Verf. auch Stoff und Kraft als gleichen Wesens gelten, ist nach allem vollkommen begrifflich; ebenso daß ihm das Verständnis für die aristote-

lische Lehre von Form und Materie nicht aufgegangen ist (S. 278). Die Kategorienlehre schließt mit einer Übersicht über das System der Kategorien, das nach des Verf.s Anschauungs- und Redeweise alle dem Begreifen eigenen Denkkakte umfaßt und an dessen Spitze die Einheit steht, die sich in Wesen (Zweck, Grund, Kraft, Bethätigung), Entwicklung (Selbstverwirklichung u. s. w.), Vermittelung (Substantialität, Kausalität u. s. w.) und Form (Synthesis, Analysis, Antithesis, Thesis) entfaltet. Ein weiteres Eingehen auf diese theosophisch und tetradisch umgestaltete Kant-Hegelsche Begriffstafel halten wir für überflüssig.

Das zweite Hauptstück enthält eine encyclopädische Übersicht über das System der Wissenschaften. Der Verf. wendet sich aus dem Gesichtspunkte der Lehre vom Denken und Erkennen gegen alle Versuche, die Einheit der Natur aus Entwicklung zu erklären, vielmehr habe umgekehrt die Entwicklung ihren Grund in der Einheit (S. 286 f.). Es sei daher auch nicht von einer Vielheit von Substanzen auszugehen, die Vielheit sei ein Mittleres, dessen einheitliche Ausgestaltung aus der ursprünglichen Einheit verstanden werden wolle. Mit den Neuplatonikern sei dem aristotelischen Dualismus die Einheit entgegengesetzt. In der aristotelischen Auffassung bleibe unbegriffen, woher der Stoff die Fähigkeit habe, das zu werden, was das Formprincip aus ihm macht. (Form und Materie sind wesentlich auf einander hingeordnet, die Frage ist also eine müßige.) Eine gewisse Berechtigung in der Naturwissenschaft besitze auch der Materialismus, nämlich innerhalb der Grenzen der Naturforschung zur teilweisen Erklärung der Naturerscheinungen; dagegen gewinne der Spiritualismus ein Recht auf Existenz, wenn er von einem Geiste zeugt, der von Ewigkeit vollkommen ist und mit einer Welt freier Wesen sich zu umgeben Macht und Lust hat. Er finde aber seinen Gott nur, wenn dieser sich offenbart. Die Wissenschaft brauche demnach die Offenbarung, um zu sich und zu ihrem Princip zu kommen, und ebensogut einen Erlöser, als der in die Gewalt der Natur versunkene Mensch, dessen Wissenschaft sie ist (S. 293). Ohne Offenbarung würde also die Naturforschung zu Materialismus und Naturalismus verurteilt, was wir durchaus nicht zugeben können. Die Kehrseite dieser Auffassung zeigt sich in der Vergötterung der Natur, die in den Worten liegt: „Bezogen auf göttliches Wesen selbst, ist sie (die Natur) eine That, welche mittels der Offenbarung und um des Menschen willen zur Erscheinung kommt“ u. s. w. (S. 295). — Unmittelbar nach der Naturwissenschaft wird die Theologie behandelt. Ganz im

theosophischen Sinne wird ein Glauben angenommen, das dem Entwicklungsprozefs vorhergehe und dessen Anlaß und Gegenstand die sinnliche Selbstoffenbarung eines persönlichen Lebens sei. Über dem theologischen Erkennen aber liegt, wie wir schon früher vernahmen, das philosophische als Synthese im Erkenntnisprozefs (S. 303); wie dem theologischen die göttliche Selbstoffenbarung, so liege ihr die Gottebenbildlichkeit zu Grunde (S. 308). — Der Ansicht, daß die Theologie als Wissenschaft von der göttlichen Offenbarung für das Verständnis der Geschichte unentbehrlich sei, wäre unbedingt zuzustimmen, wenn nicht das Verhältnis der Theologie selbst zur Philosophie durch die theosophische Grundansicht in ein falsches Licht gerückt würde (S. 315).

Von der Moral wird gefordert, daß sie eine in die Gotteskindschaft sich versenkende Begründung des Verhältnisses suchen müsse, in welchem der Mensch zur Natur, zu seinesgleichen, zu sich selbst und zu Gott stehen soll (S. 326). In dieser Forderung liegt nach unserer Ansicht eine Überspannung der Leistungsfähigkeit der philosophischen Moral und eine Vermischung derselben mit der theologischen Ethik. — Die Ästhetik wird auf Phantasie, in der vermeintlich sinnliche Natur und geistiges Leben ein Ganzes für sich bilden, gegründet. Ja, die Phantasie gilt, da in der Tiefe der Menschenseele von Haus aus das Gottesbild, das ausgewirkt werden soll und will, vorhanden ist, als Bethätigung des allen andern Bildern sich einordnenden Gottesbildes selbst. Bezüglich der Logik genüge es uns, den Vorwurf gegen die alte Logik dem Verf. selbst zurückzugeben; denn während der Verf. Bild und Denken als Stufen eines wesentlich einheitlichen Erkennens betrachtet, wufste jene nicht bloß beide zu unterscheiden, sondern erkannte auch ihre wesentliche Differenz: eine Erkenntnis, die sie vor den Irrtümern des Sensualismus und Intellektualismus gleichmäÙig bewahrte. — An theosophischer Überschwenglichkeit leidet auch die Psychologie des Verf.s. Der Wille soll das Wesen des Selbstbewußtseins und dieses die Form des Willens sein; über alle Vermögen aber greife die Gottbildlichkeit über, welche die Eingliederung des Menschen in den Kreis des göttlichen Lebens begründe (S. 341). Mit Meister Eckart bekennt sich der Verf. zu dem Satze: „daß mein Grund Gottes Grund“ ist. Schließlich bezeichnet er als sein Ziel die „christliche Philosophie, und zwar nicht eine in sich nichtchristliche Philosophie, welcher aber, wie es im Mittelalter der aristotelischen Lehre von seiten der Kirchenlehre widerfuhr, von außen her der Giftstachel stumpf gemacht

oder ausgetilgt wurde, sondern eine Philosophie herausgeboren aus einem christlichen Geiste“ (S. 345). Dagegen haben wir zu erwidern: Nicht äußerlich durch Abstumpfung des Giftstachels suchte die Scholastik die peripatetische Philosophie zu christianisieren. Wenn man nicht im lutherischen Sinne die Natur und natürliche Vernunft als wesenhaft korrumpiert hinstellen will, so können ihre vollkommensten Leistungen nicht in einem exklusiven Gegensatze zu Offenbarung und Christentum stehen. Nach dem Grundsatz: *gratia perficit naturam* bedurfte es nur der vollen Entwicklung des Wahrheitsgehaltes der sokratischen (platonisch-aristotelischen) Philosophie unter dem normativ leitenden Einfluß der christlichen Offenbarung, um die wahrhaft christliche Philosophie zur Ausgestaltung zu bringen. Das ist es, was die Väter begonnen, die Scholastiker systematisch ausgeführt haben. Dagegen, sieht man der christlichen Philosophie des Verfs näher ins Antlitz, so erkennt man unschwer, daß sie die Züge des neuplatonischen Pantheismus an sich trägt, d. h. jenes Systems, das unter einer religiösen, beziehungsweise christlichen Maske den fundamentalsten Irrtum des Heidentums — Vermischung des Göttlichen und Menschlichen — verbirgt.

In ausführlicher Darstellung behandelt (3.) Dr. Arthur Drews unter dem Titel: „Kants Naturphilosophie als Grundlage seines Systems“, Berlin 1894, die Wandlungen in den naturphilosophischen Ansichten des Königsberger Philosophen. Die Schrift des den Lesern des Jahrbuchs als eines Anhängers der Philosophie des Unbewußten bereits bekannten Verfs (S. Ergänzungsheft zum 9. Jahrgang) zerfällt in zwei Hauptteile, von denen der erstere Kant als Naturforscher, der letztere denselben als Naturphilosophen zum Vorwurfe nehmen. Dieser letztere ausführlichere und wichtigere Teil gliedert sich wiederum in zwei Unterabteilungen, deren eine: „die vorkritische Naturphilosophie“, das Bild eines gewaltigen Ringens entfaltet, aus den Widersprüchen, in welche die Philosophie durch die divergierenden teils rationalistischen, teils empiristischen Neigungen der dogmatischen Vorgänger Kants geraten war, herauszukommen und einen höheren, vermittelnden Standpunkt über dem *influxus physicus* des Descartes, der spinozistischen Substanzseinheit, der prästabilierten Harmonie des leibnizischen monadologischen Pluralismus und dem jeder begrifflichen und metaphysischen Grundlage entbehrenden Gravitationssystem der mathematischen Naturwissenschaft Newtons zu gewinnen. In der anschaulichsten Weise spiegelt sich dieser Prozefs, der schließlich in die Vernunftkritik und mit dem Aufgehen der

Metaphysik in Erkenntnistheorie endigte, in den wechselnden Vorstellungen, die sich Kant von Raum und Zeit bildete: eine (nebenbei gesagt) verhängnisvolle Wendung für die Schicksale der neueren Philosophie, durch die wegen ihres geringen, der Materie nahe liegenden Seins zu den wenigst erkennbaren zählenden Objekten menschlicher Erkenntnis in Bezug auf die fundamentalsten Fragen bestimmt zu werden.

Indes statt aus den Widersprüchen des rationalistischen und empiristischen Dogmatismus einen Ausweg zu bieten, führt, wie die weitläufige Darstellung der kritischen Naturphilosophie im vorliegenden Werke (S. 131—495) beweist, der kritische Standpunkt in neue unauflöbliche Schwierigkeiten und Widersprüche hinein. Fürwahr: ein merkwürdiges Schauspiel bietet die Art und Weise dar, wie die philosophische Gegenwart in Deutschland den großen deutschen Philosophen, dem „der Vorrang vor allen Philosophen“ gebührt, behandelt. Alles ruft: „Zu Kant zurück“. Aber ebendieselben, die in Kant den einzigen Rettungsanker für die schiffbrüchige moderne Philosophie ersehen, streiten sich um den Sinn der principiellsten und wichtigsten Ansichten des Königsberger Philosophen. Es steht nicht einmal fest, ob der „kritische Idealismus“ Kants wirklich ein „Idealismus“ oder vielleicht sogar ein verkappter „naiver Realismus“ ist. Unser Verf., der den „naiven Realismus“ aufs äußerste perhorresciert, erblickt das Verdienst Kants gerade in seiner angeblichen Überwindung des naiven Realismus, während ein eigentlicher und prononcierter Kantianer dem großen Philosophen eine Lehre zuschreibt, die unsern Hartmannianer zu der folgenden sehr merkwürdigen und charakteristischen Expektoration fortrefist: „Das ist offenbar ein Realismus, der darum nicht weniger naiv ist, weil er in ein idealistisches Gewand gehüllt ist. . . . Hat Kant nichts anderes als einen derartigen ins Idealistische umgekrempten naiven Realismus gelehrt, worin besteht dann noch sein principieller Fortschritt über Berkeley hinaus; oder ist seine höchst anfechtbare Darlegung des Erkenntnisprozesses als solche schon eine so ungeheure That, daß sie ihm allein den Vorrang vor allen andern Philosophen sichert? Jene Anhänger Kants, die noch sogar Anspruch darauf erheben, allein die echte Lehre des Königsberger Weisen zu vertreten, und dabei in ihrem transcendentalen Idealismus so weit gehen, daß sie sogar seinetwegen in den naiven Realismus zurückfallen, bemerken gar nicht, wie sehr sie damit niemand anders herabsetzen als gerade Kant. Könnte er es, er würde ihnen mit Recht zurufen: „Gott schütze mich vor meinen Freunden!“ (S. 223 Anm.)

Den Grundgedanken der Schrift spricht im allgemeinen schon der Titel aus; bestimmter noch erklärt das Vorwort: „daß Kant nicht, wie man es gewöhnlich darzustellen pflegt, Erkenntnistheoretiker gewesen, der sich nebenbei auch mit Naturphilosophie beschäftigt hat, sondern vielmehr Naturphilosoph, der sich mit Erkenntnistheorie nur deshalb befaßt hat, um insbesondere seiner Naturphilosophie eine sichere wissenschaftliche Grundlage zu verschaffen“ (S. III f.). Kants ganze Erkenntnistheorie sei aus naturphilosophischen Erwägungen hervorgegangen. In dem Bestreben, die Naturphilosophie zur Strenge einer Wissenschaft zu erheben, sei Kant auf seinen kritischen Apriorismus geraten, dessen Grundgedanken einer apriorischen Bestimmung des Objekts durch das Subjekt die Quelle des transcendentalen Idealismus wurde und der, konsequent verfolgt, den kritischen Philosophen schliesslich sogar zu dem von Fichte und Schelling in kühner und konsequenter Weise ausgeführten Versuche führte, nicht bloß die allgemeinsten Gesetze der Natur, sondern auch die speciellen Gesetze, nicht allein die Form, sondern auch den Stoff der Erkenntnis als ein a priori Gegebenes aus dem Subjekte abzuleiten. (S. 470 ff.)

Der Verf. beweist zwar eine gründliche Kenntnis der Kantischen Lehren und Schriften, erscheint aber in der Beurteilung ganz und gar durch die absurden Vorurteile der Philosophie des Unbewußten beeinflusst, wie schon die im Vorworte ausgesprochene Vermutung zeigt: was Kant im Innersten seiner Seele vielleicht vorgeschwebt habe, sei die Überbrückung der vom Deismus aufgerissenen Kluft zwischen Gott und Welt gewesen. Es sei ein Beweis für den ahnungsvollen Tiefblick Kants, daß er als das sicherste Mittel, jenen Gegensatz zu überwinden, die Begründung einer dynamischen Theorie der Materie, die allein im stande ist, den religionsfeindlichen Begriff des toten Stoffes zu widerlegen, erkannt und damit eine monistische Spekulation auf naturwissenschaftlicher Grundlage angebahnt habe. In diesem Sinne läßt sich der Verf. das Feldgeschrei: „Zurück zu Kant!“ gefallen. Wie doch der Name Kants allen möglichen Bestrebungen zum Deckmantel dienen muß! Kant, der — wie aus des Verfs eigener Darstellung erhellt — den Begriff des persönlichen Gottes insbesondere in den letzten Stadien seiner Lehre so entschieden betonte, der Geistsein und Bewußtsein für unzertrennliche Begriffe ansah, der den Dualismus von Verstand und Sinnlichkeit stets festhielt und daher die Vergeistigung des Stoffes stets von sich wies, soll nun auf einmal für die Philosophie des Unbewußten Zeugnis geben. Kant soll ein Vorläufer

jenen Philosophen sein, der die Unbewusstheit und Unpersönlichkeit Gottes als ein religiöses Postulat hinstellt — derselbe Kant, der erklärte, daß der Begriff eines persönlichen Gottes allein den Menschen interessiere! (K. d. r. V. 2. Ausg. S. 661.)

Wenn der Verf. das Wesen der Materie und die objektive Zweckverknüpfung als die wichtigsten Fragen der Metaphysik hinstellt, so wollen wir hierüber nicht weiter rechten, auch nicht darüber, daß Kant trotz der Widersprüche, in welche der kritische Standpunkt bezüglich beider Probleme hineinführte, gewisse Momente der Wahrheit zur Geltung brachte. Dagegen müssen wir ihm entgegentreten, wenn er im Dynamismus das Verdienst Kants gewahrt und die Teleologie in einem der Philosophie des Unbewußten günstigen Sinne zu deuten sucht.

Als Quelle der rationalistischen Verirrungen Kants, die sich für die fernere Entwicklung der deutschen Philosophie so verhängnisvoll erwiesen, sowie der Zweideutigkeiten und Widersprüche, in welche sich Kant bezüglich des „Dinges an sich“ verwickelte, dürfte allgemein die Meinung anerkannt sein, allgemeine und notwendige Erkenntnis sei nur unter der Voraussetzung möglich, daß die Form der Erkenntnis aus dem Subjekt selbst stamme, oder mit anderen Worten, daß das Objekt formell durch das Subjekt bestimmt werde. Indem dann Kant zwischen der aus dem Subjekt stammenden Form und dem von der Sinnlichkeit gebotenen Stoff der Erkenntnis unterschied und den letzteren auf eine Receptivität des Subjekts oder Empfänglichkeit für äußere Eindrücke zurückführte, sah er sich zur Annahme eines doppelten Objekts genötigt, des Wahrnehmungsobjekts, dem er eine empirische Realität zuschrieb, und des Dinges an sich, das sich indes schließlichs zu einer bloßen Fiktion verflüchtigte, nachdem er ihm eine transcendente Realität zugeschrieben und sein Dasein behauptet, seine Erkennbarkeit und nähere Bestimmbarkeit aber geleugnet hatte. Diese wahre Quelle der rationalistischen Irrtümer zu verstopfen, ist der neueren Philosophie bis jetzt nicht gelungen. Unser Verf. selbst weiß sich nur dadurch dem transcendentalen Idealismus, der sich als Konsequenz des aprioristischen Rationalismus ergab, zu entziehen, daß er auf Apodikticität der Erkenntnis verzichtet und sich bezüglich der Realität einer unabhängig vom menschlichen Gedanken existierenden Welt und ihrer kausalen Beziehungen mit einer bloßen Wahrscheinlichkeit begnügt.

Fragen wir aber nach dem wirklichen Grunde, der Kant zur Annahme bewog, apodiktische Erkenntnis sei nur möglich, wenn der Gegenstand nach dem Subjekt, nicht umgekehrt, sich

richte, so liegt derselbe in der Unkenntnis der wahren Theorie der Abstraktion, die der neueren Philosophie seit ihrer Emanzipation von Aristoteles und der Scholastik verloren gegangen war, die weder die Rationalisten, wie Descartes, Spinoza, Leibnitz, noch die Empiristen dem Philosophen darzubieten vermochten und die auch von den neuesten Philosophen ignoriert und von der Hand gewiesen wird.

Charakteristisch für Kant wie für den Verf. ist in dieser Beziehung folgende Äußerung bezüglich des in der prästabilierten Harmonie oder, wie wir auch sagen können, vom dogmatischen Rationalismus angenommenen Parallelismus der eingebornen Ideen mit der wirklichen Welt: „In der That beweisen diese Einwände Kants gegen jenen erst nachträglich von ihm in Betracht gezogenen Mittelweg, daß es ihm kaum damit Ernst gewesen und daß er überhaupt nur notgedrungen, mit einer Mischung von Ärgerlichkeit und Verachtung, darauf eingegangen ist. Der wahre Grund, warum Kant ihn ursprünglich außer acht gelassen, und warum er auch dann noch, als ihn seine Recensenten mit Gewalt darauf gebracht hatten, nur so nebenbei und in völlig unzulänglicher Weise sich mit ihm beschäftigt hat, dieser Grund liegt darin, daß die Annahme einer Übereinstimmung zwischen den Formen des Seins und denen des Denkens, so viel Wahrscheinlichkeit sie auch besitzen mochte, dennoch bloß eine Hypothese war, und daß er, als Philosoph, es unter seiner Würde hielt, auf Hypothesen sich einzulassen.“ S. 216 f. Kant sah ein, daß auf dem Wege der Empiristen eine allgemeine und notwendige, wahrhaft wissenschaftliche Erkenntnis unerreichbar sei. Ebenso aber erkannte er auch, daß die von Descartes und seinen Nachfolgern eingeschlagene Methode, von einer ursprünglich allein vom Subjekt erfassten Vorstellungs- und Ideenwelt auf eine entsprechende Wirklichkeit überzugehen, nicht zum Ziele führe. Einen anderen Mittelweg zog er gar nicht in Betracht, nämlich die aristotelisch-scholastische Annahme, daß wir die von ihm aus der Spontaneität des Subjekts abgeleitete „Form“ der Erkenntnis aus den von den Sinnen gebotenen Daten abstrahieren, nicht in dem Sinne nominalistisch-empiristischer Verallgemeinerung, sondern in dem der Enthebung des in den Dingen verwirklichten Intelligiblen aus materieller Besonderung und Vereinzeln. Solange die Philosophie nicht wiederum zu dieser Auffassung zurückkehrt, wird ihr die Aufstellung und Begründung einer wahren „Wissenschaftslehre“ und die sichere Grundlegung einer Naturphilosophie versagt sein.

Ist es dem Verf. nicht gelungen, den transcendentalen Idea-

lismus vom methodischen und erkenntnistheoretischen Standpunkt zu überwinden und zu einer richtigen Beurteilung der Kantschen Philosophie zu gelangen, so gilt dasselbe auch von seiner angeblichen Fortbildung des Kantschen Begriffs der Materie. Gerade jenes Moment (der kontinuierlichen Raumerfüllung, das der Verf. aus der Kantschen Konstruktion der Materie entfernt wissen will), erscheint bei vorurteilsfreier Betrachtung als ein wenn auch unzulängliches Moment der Wahrheit, das, zwar in anderer Fassung, festgehalten werden muß, wenn anders der Idealismus überwunden und die Naturphilosophie auf einen festen Boden der Wirklichkeit gestellt werden soll.

Die gegen Leibnitz von Kant festgehaltene Unterscheidung der sinnlichen von der Verstandeserkenntnis verhinderte ihn, die volle Konsequenz des rationalistischen Idealismus zu ziehen. Daher die vom Verf. mit Unrecht so sehr perhorrescierte, der kritischen Philosophie ihrem Dynamismus zum Trotz immer wieder sich aufdrängende materielle Bestimmung des Stoffes (S. 308 f.), an deren Stelle, wie wir sahen, der Verf. — sogar aus religiösen Gründen! — seinen reinen, die Materie völlig spiritualisierenden, sie als abstrakt stoffloses System von Kräften (S. 309) bestimmenden Dynamismus, den er in einigermaßen mißverständlicher Weise als atomistischen Dynamismus bezeichnet, setzen will (S. 326 f.). Durch denselben Grund wurde Kant abgehalten, eine Belebtheit der Materie anzunehmen, eine Annahme, die überdies, wie Kant ganz richtig einsah, nicht im stande ist, die substanzielle Einheit des Organismus zu erklären (S. 364 ff., 432). Wenn dagegen der Verf. seinen Kraftatomen Bewußtsein zuschreibt, dagegen die Konsequenz eines Körperbewußtseins von sich weist, weil es im Unorganischen an einer Leitung mangle, welche die Vorbedingung eines Kollektivbewußtseins bilde, so trifft ihn mit Recht der Vorwurf, dafs er nicht Thatsachen erkläre, sondern fingiere. Den realen Elementen des Stoffes Bewußtsein zuschreiben, heifst nicht philosophieren, sondern phantasieren; hierzu aber war der kritische Philosoph zu nüchtern und zu besonnen.

Nicht minder besonnen bewies sich der philosophische Scharfblick Kants — soweit er nicht durch das aprioristische Vorurteil getrübt wurde — in der Auffassung der Teleologie. Die in der Natur herrschende Zweckmäßigkeit ist auch nach Kants Ansicht nur aus einem absoluten Verstande begreiflich, aus einem Verstande, der nicht „diskursiv, wie der unsrige, sondern intuitiv ist.“ S. 433 ff. Kant wendet sich deshalb gegen Spinoza, indem er erklärt, die Frage nach der Einheit in der Zweckverbindung

bleibe schlechterdings unbeantwortet, „wenn wir jenen Urgrund der Dinge nicht als einfache Substanz und diese ihre Eigenschaft zu der spezifischen Beschaffenheit der auf sie sich gründenden Naturformen, nämlich der Zweckeinheit, nicht als einer intelligenten Substanz, das Verhältnis aber derselben zu den letzteren (wegen der Zufälligkeit, die wir an allem, was wir uns nur als Zweck möglich denken) nicht als das Verhältnis einer Kausalität vorstellen.“ (S. 437.)

Der richtige Gedanke, der Kant vorschwebt, ist der einer schaffenden Intelligenz, die wirkende Ursache von Form und Stoff in der Natur, also Grund des Mechanischen und Teleologischen in ihr zugleich ist. Der Verf. bemerkt hierzu: „Wir sind nun, indem wir unsern Ausgangspunkt von der Erwägung nahmen, daß Mechanismus und Teleologie in einem gemeinschaftlichen übergeordneten Princip wurzeln müssen, zu einer näheren Vorstellung jener Intelligenz gelangt, die wir der einheitlichen Substanz zuschreiben müssen. Da Kant den Pantheismus nur in der Form des Spinozismus kennt und diesen zur Erklärung des Problems unbrauchbar findet, so bezeichnet er seine Anschauung vom Absoluten einfach als Theismus, obwohl ihn eine genauere Erwägung dieses Punktes darauf hätte führen müssen, daß der göttliche Verstand, wie er ihn bestimmt hat, nicht bewußt funktionieren und folglich das Absolute auch nicht Persönlichkeit sein könne.“ (A. a. O.) Wir sind weit entfernt, die pantheistische Anklänge und Keime in der kritischen Philosophie leugnen zu wollen; gleichwohl scheint uns das Urteil, das wir so eben vernommen, mehr durch das Vorurteil der Philosophie des Unbewußten als durch die Kantsche Fassung des Teleologischen bestimmt zu sein.

Der Verf. fährt fort: „Es ist im Interesse der Naturphilosophie sehr zu bedauern, daß Kant diese Folgerung (eines unbewußten, unpersönlichen Absoluten) nicht selbst gezogen hat“ (thatsächlich hat Kant die Persönlichkeit Gottes, wie oben bemerkt wurde, in den späteren Jahren immer schärfer betont), „obgleich dieselbe doch unzweideutig in seinen Prämissen enthalten ist. Denn das ist ja gerade einer der Hauptgründe, der die Naturforscher gegen die Naturphilosophie mißtrauisch macht und sie gegen alle Spekulation auf Grund naturwissenschaftlicher Resultate einzunehmen pflegt, daß sie fürchten, dem theologischen Begriffe des Wunders anheimzufallen, wenn sie die Persönlichkeit des Absoluten anerkennen.“ (A. a. O.) Nun fürwahr! Eine stärkere Zumutung an die Philosophie ist wohl kaum gestellt worden, als diese, im Interesse einer ganz und gar unberech-

tigten Annahmung einer gewissen Sorte von Naturforschern die Persönlichkeit Gottes und mit ihr die Möglichkeit des Wunders leugnen zu sollen. Als ob eine echte Naturforschung nicht vor allem die Thatfachen zu respektieren hätte, auch dann, wenn sie aus natürlichen Ursachen schlechterdings nicht zu erklären sind! Was aber die Kantischen Prämissen betrifft, in denen die Folgerung eines unbewußten Absoluten enthalten sein soll, so dürfte der Begriff einer „intuitiven Intelligenz“ kaum darnach angethan sein, als solche Prämisse zu dienen, und es dürfte die ganze Befangenheit in den absurden Vorstellungen der Philosophie des Unbewußten zu der Überzeugung erfordert werden, daß die intuitive Intelligenz als Unbewußtsein zu denken sei oder als solches gedacht werden könne.

Zum Schlusse noch ein Wort über „naiven“ Realismus. Die Devise naiver oder kritischer Realismus ist zu einer Art von Unterscheidungsmerkmal eines wirklich philosophischen Berufes geworden. Die Vertreter des naiven Realismus gelten von vorn herein als aus dem Rate der modernen Weisen ausgeschlossen. Dabei ist merkwürdig, daß selbst dem angeblich größten Philosophen, dem einzigen, unvergleichlichen Kant gelegentlich der Vorwurf des naiven Realismus, ja sogar der des Undings eines idealistischen naiven Realismus nicht erspart geblieben ist. Fragen wir: was ist naiver Realismus? Der Verf. mit Ed. v. Hartmann erblickt das wesentliche Merkmal desselben in der Ansicht, daß die Dinge an sich den unmittelbaren Gegenstand der Wahrnehmung bilden, und erhebt dagegen den Einwand, dieser naive Realismus verwechsle die Dinge mit den Vorstellungen von ihnen; was wir unmittelbar erkennen und wahrnehmen, seien nur Vorstellungen; daher könne auch von einer unmittelbaren Gewißheit der Existenz von Dingen an sich und außerhalb unserer Vorstellung nicht die Rede sein. Gleichwohl sei ihre Annahme gerechtfertigt, wenn sie auch nur den Wert einer höchst wahrscheinlichen Hypothese habe. Dieser Auffassung müssen wir aufs entschiedenste widersprechen. Wenn hier eine Verwechslung von Vorstellung und Ding stattfindet, so liegt sie auf seiten des Kritikers, nicht des so verächtlich behandelten naiven Realismus. Selbst dem einfältigsten Sterblichen fällt es nicht bei, seine Vorstellung vom Tische für den wirklichen Tisch zu halten, um so viel weniger jenen Philosophen, die an der Ansicht festhalten, daß wir in der sinnlichen Wahrnehmung die Dinge selbst und unmittelbar erfassen, folglich auch von ihrem Dasein unmittelbar gewiß sind und nicht eines Übergangs von der Vorstellung zu dem Dinge bedürfen, vielmehr rückwärts vom wahrgenommenen

Dinge zur Vorstellung, mittels deren wir wahrnehmen, zurückgehen. Also nehmen wir doch mittelbar, durch ein medium cognitionis wahr? Ohne Zweifel; nur ist ein doppeltes medium zu unterscheiden, ein solches, das zuerst selbst erkannt werden muß, um zur Erkenntnis eines andern zu führen, wie der Rauch zur Erkenntnis des Feuers, und ein medium, das den Gegenstand selbst nicht bloß repräsentiert, sondern präsentiert, präsent macht, d. h. das Subjekt nicht auf sich, sondern auf den Gegenstand gerichtet hält. Von dieser Art ist das Erkenntnismedium; es ist ein medium quo (scholastisch zu reden), nicht ein medium quod; denn soll ein vom Erkennen verschiedenes Sein erkannt werden, so kann dies nur auf die Art geschehen, daß das ideal dem Sein sich verähnlichende Erkennen dem Sein (Seienden) selbst sich zuzuwenden, es zum unmittelbaren Gegenstande zu machen im stande ist. Wer diesen Unterschied nicht zu fassen vermag, dem bleibt nichts anderes übrig, als entweder Erkennen (Denken) und Sein zu identifizieren oder sich einem völligen Agnosticismus des Seins in die Arme zu werfen.

Auf psychologischem Gebiete bewegt sich die Schrift Otto Lindbergs (4.): „Die Zweckmäßigkeit der psychischen Vorgänge als Wirkung der Vorstellungshemmung.“ Inauguraldiss. Der Standpunkt dieser Arbeit eines angehenden Doktors der Philosophie charakterisiert sich am besten durch die beiden von ihm verteidigten Thesen: „1. Der Wille ist weder als ein besonderes — etwa mit freier Selbstbestimmung begabtes — Seelenvermögen anzusehen, noch ist zu leugnen, daß dem Willen ein bestimmter eigenartiger Bewußtseinsinhalt entspricht. Vielmehr ist das Willensgefühl ein eigenartiger, d. h. von Vorstellungen und Empfindungen wesentlich verschiedener Bewußtseinsinhalt, der sich dann einstellt, wenn die seelische Thätigkeit gegen Hemmungen arbeitet. 2. Daß die Willensthätigkeit, d. h. die gegen Hemmungen arbeitende seelische Thätigkeit zweckmäßig wirkt und die Ziele des Wollens verwirklicht, ist dadurch zu erklären, daß die psychische Hemmung selbst einen Mechanismus in Bewegung setzt, welcher zu ihrer, der Hemmung, Beseitigung führt.“ Es ist ein Stück Associationspsychologie, was uns auf 64 Seiten vorgeführt wird. Für diese Art von Psychologie bildet der Wille das Kreuz, unter dessen Bürde sie erliegt. Daher einige, wie Ziehen in seinem Leitfad der physiologischen Psychologie (Jena, 1891), die Annahme eines besonderen Willens als Ursache unserer Handlungen geradezu verwerfen. (Ziehen, a. a. O. S. 169.) Der Verf. tritt nun zwar dieser Auffassung entgegen und bemerkt, daß das „Willensgefühl“

keine Hypothese des gemeinen Verstandes, sondern unmittelbare Erfahrung sei. Gleichwohl sinkt ihm (nach dem Vorgange von Lipps S. 15) der Wille gewissermaßen zu einer Begleiterscheinung herab; denn nicht der Wille ist es, der die zweckmäßige Handlung verursacht, sondern die Hemmung, die den unbekanntem psychischen Vorgang auslöst, der zur zweckmäßigen Handlung führt, so „daß eine psychologische Hemmung selbst einen Mechanismus in Bewegung setzt, der die Beseitigung der Hemmung veranlaßt“ (S. 14). Wenn der Verf. gleichwohl von einem angestrebten Ziele u. dgl. spricht, so macht sich hierin die Kraft der Gewohnheit, des Sprachgebrauchs und die Stimme der Natur geltend. Im Grunde ist ihm das Zweckmäßige Erfolg, Wirkung, nicht Ursache (*ἔνεκα οὐ*). Damit steht freilich in Widerspruch, was S. 6 gesagt wird: „Soweit die Entstehung des Zweckmäßigen durch die Annahme zu erklären ist, daß das Erstreben der Zwecke selbst auf Erzeugung der zweckmäßigen Vorgänge und Thatbestände hingewirkt hat, soweit kann das Problem nach der Entstehung des Zweckmäßigen eine psychologische Lösung finden.“ Da es nun aber eine Erstrebung des Zweckes ohne Begehren, Wollen nicht geben kann, so wird die in den angeführten Worten ausgesprochene Kausalität des Zwecks wieder illusorisch gemacht; denn diese Kausalität ist eine ideale, ohne vorleuchtenden Gedanken und ohne Wollen nicht denkbar.

Wie im Begriffe der Hemmung und der begehrten „Empfindung“ statt der begehrten und gewollten Sache als eines Gutes der Einfluß Herbarts, so ist in Bezug auf die Auffassung des Zweckmäßigen als notwendigen Erfolges der Einfluß Darwins maßgebend. Von diesem wird gesagt: „In unserem Jahrhundert ist durch den Darwinismus eine tiefe Einsicht in die notwendige Entstehung des Zweckmäßigen gewonnen worden. Indessen scheinen mir gerade durch diese Theorie selbst neue Probleme entstanden zu sein, insofern sich dieselbe auf eine Annahme stützt, die ebenso erklärungsbedürftig wie zweifellos richtig ist; die Probleme liegen ebenso auf psychologischer wie auf physiologischer Seite.“ S. 1. Als dringende Frage erhebe sich die nach der Anpassung des „Individuums“, d. h. die Entwicklung des Zweckmäßigen im Leben desselben; eine Frage, die vom Standpunkt des psychophysischen Parallelismus entweder physiologisch oder psychologisch zu lösen versucht werden könne. Der Verf. wählt den letzteren Versuch. S. 5. Daß derselbe gegen Ziehen das Vorhandensein eines besondern Willensgefühls behauptete, wurde bemerkt; gleichwohl gesteht er die Möglichkeit

zu, den Zusammenhang des psychischen Geschehens ohne den Willen zu erklären; der Wille wäre dann durch die Gesamtheit seiner Bedingungen zu ersetzen. Hieraus aber würde gegen die Existenz eines Willens ebensowenig etwas folgen, als aus der Möglichkeit, die Bewegungen des menschlichen Körpers rein aus physiologischen Vorgängen abzuleiten, ohne Bewußtseinsvorgänge als Ursachen hinzuzudenken, etwas gegen die Existenz dieser Bewußtseinsvorgänge bewiesen würde. S. 10. Diese Möglichkeit wird bekanntlich von einer gewissen Form der Parallelitätslehre behauptet. Von dieser selbst urteilt ein kompetenter Richter, sie sei statt des gepriesenen Monismus vielmehr ein Dualismus, „wie er krasser noch niemals aufgetreten ist.“ (Stumpf, Rede zur Eröffnung des 3. internationalen Psychologenkongresses, 1896. Allg. Zeit. Beil. N. 180.)

Auf die vom Standpunkt des Verf.s nicht sonderlich wirksame Polemik gegen Ziehen folgt die Auseinandersetzung mit Lipps' Theorie der Gefühle und seiner Lehre von dem Rückgang von Zwecken zu Mitteln. — Im 2., dogmatischen Abschnitt wird an den Versuch herangetreten, die Erscheinungen, die man mit Zuhilfenahme des Willens erklären wollte, aus Association, der Begrenztheit der seelischen Kraft, namentlich aber aus der Hemmung zu erklären. Von den Associationen will der Verf. nur die der Gleichzeitigkeit gelten oder wenigstens zur Verwendung gelangen lassen. S. 31. Folgendes Beispiel soll den zu erklärenden Vorgang erläutern. Ein Kind kommt in ein Zimmer und erblickt eine Zuckerdose. Im Anschluß an die Gesichtsempfindung des Zuckers (a) sucht die reproduktive Thätigkeit die Geschmacksempfindung süß (b) zu erzeugen. Da nun diese Empfindung gehemmt wird — wie dies bei reproduktiven Empfindungen im wachen Zustand das Gewöhnliche ist —, so soll zur Mittelvorstellung *m* übergegangen werden, d. h. zu der Bewegungsempfindung derjenigen Bewegung, welche dazu dient, den Zucker zu ergreifen und in den Mund zu stecken. Damit aber zur Mittelvorstellung übergegangen werden kann, ist nötig, daß von einer bewußten Vorstellung zu der Bewegungsempfindung eine Association führe. „Ich meine nun, es ist sehr wahrscheinlich, daß es eine solche Association gibt, daß etwa von der Gesichtsempfindung des Zuckers, von *a* selbst eine solche Association zur Bewegungsempfindung führe.“ S. 44. „Wenn wir nicht wissen, was das für psychische Fakta sind, die die einzelnen Leibesbewegungen unmittelbar verursachen, da diese psychischen Fakta wohl zu den unbewußten psychischen Thatbeständen gehören, so wissen wir doch, daß sie denselben

Gesetzen gehorchen müssen, wie die psychischen Fakta überhaupt. . . . Somit werden die psychischen Ursachen der Körperbewegungen auch dem Associationsgesetze unterworfen sein. . . . Sucht nun die reproduktive Thätigkeit eine Bewegungsempfindung zu erzeugen und wird darin gehemmt, so muß auf die Mittelvorstellung zurückgegangen werden. . . . So wäre denn an einem Beispiel geschildert, wie die Hemmung selbst einen Mechanismus in Bewegung setzt, der die gehemmte Vorstellung bewußt zu machen strebt.“ S. 48. — Aus der Hemmung (in der vulgären Annahme, dem Willen) geht das Handeln hervor. Auch wenn Handlungen auf andere Weise entstanden sind, lassen sie sich so auffassen, als ob die Hemmung bei ihrer Erzeugung mitgewirkt hätte. „Wenn der psychische Mechanismus eine Empfindung zu erzeugen strebt und darin gehemmt wird, so sucht er diejenigen Handlungen zu erzeugen, von denen erwartet wird, daß sie die Empfindung produktiv herbeiführen. S. 58. — Über das Verhältnis von Vorstellung („Gedankenvorstellung“) und Wahrnehmung („Empfindung“) äußert sich der Verf.: „Die Empfindung ist qualitativ mehr, sie ist reicher an Elementen als die Gedankenvorstellung.“ S. 50. Soll daher eine Empfindung reproduktiv, d. h. durch Association erzeugt werden, so dürfen gerade diejenigen Elemente, welche für die Empfindung im Gegensatz zur bloßen Gedankenvorstellung charakteristisch sind, bei der Knüpfung der Association nicht gefehlt haben. S. 59 f. Fragen wir, wie Vorstellungen („Gedankenvorstellungen“) Empfindungen hervorrufen, so verweist der Verf. auf ein „unbewußt bleibendes psychisches Faktum“ (S. 57), mit dem eine Association gegeben sein muß, wenn der psychophysische Mechanismus ein Handeln erzeugen soll, das zu der erstrebten Vorstellung führt. (Vgl. S. 22, wo von „unbewußten psychischen Bewegungsimpulsen der willkürlichen Bewegungen“ die Rede ist.) Am Schlusse wird der Einfluß eines Werturteils, einer Lust oder Unlust auf das Streben nach einer Empfindung bestritten. „So wenig es eine psychologische Erklärung ist, zu sagen: ‚eine Vorstellung entsteht, weil sie gewollt wird‘, ebensowenig wäre es eine psychologisch genügende Erklärung, zu sagen: ‚eine Vorstellung strebt als Empfindung auf, weil sie mit Annehmlichkeit und Lust verbunden ist‘. Mag das Gefühl der Lust bei der Empfindung immerhin vorhanden sein, so ist doch nicht die Lust, sondern die Vorstellungsbeziehungen, die die Lust begründen, das Wirksame, was auch das Aufstreben der Vorstellung zur Empfindung begründet.“ S. 64.



DIE ANGEBLICHE MANGELHAFTIGKEIT DER ARISTOTELISCHEN GOTTESLEHRE.

Von Dr. EUGEN ROLFES.

II. Artikel.

Wir haben bisher den Beweis geführt, daß die Gegner für ihre Ansicht keine ganz sichern und zweifellosen Gründe haben. Wenn wir nun dazu übergehen, positiv zu zeigen, daß das Gegenteil ihrer Behauptungen wahr ist, so wollen wir zunächst für die beiden ersten Punkte, um welche die Erörterung sich bisher gedreht hat: Gottes Wissen um die Welt und ihre Bewegung als göttliche Kraftwirkung, eine Reihe kurzgefaßter Gründe bringen. Wir wollen dieselben mehr anführen als ausführen, jedoch immerhin in einer solchen Fassung, daß sie geeignet sind, zu überzeugen. Für die äußere Thätigkeit Gottes liefern wir keinen besonderen Beweis, da eine solche Thätigkeit schon mit der Bewegung gegeben ist, und auch das Interesse an der Frage sich sozusagen in den drei schon erledigten Texten bezüglich der göttlichen Thätigkeit erschöpft. Dagegen wollen wir an letzter Stelle einen Punkt etwas eingehender behandeln, in welchem gewissermaßen alle andern wiederkehren, die hervorbringende Thätigkeit des aristotelischen Gottes. Es ist klar, daß, wenn derselbe als eigentlicher Schöpfer sich erweisen liesse, seine Allwissenheit und Allmacht mit erwiesen wäre. Nun liegt freilich die Sache vielleicht so günstig nicht. Es fehlt bei Aristoteles eine bestimmte Aussprache über die Weise des göttlichen Schaffens. Dagegen läßt sich zeigen, daß Gott ihm zufolge alles und jedes durch seine Wirkungskraft hervorbringt, und zwar nicht etwa so, als ob die Dinge aus seiner Wesenheit flössen, wie der Pantheismus will. Denn dem steht offenbar die Unveränderlichkeit und lautere Aktualität des aristotelischen Gottes im Wege. Da es überdies nach Aristoteles Wesen gibt, die entweder ganz immateriell sind, wie die menschlichen Seelen, oder nicht aus einem veränderlichen und bildsamen Stoff bestehen, wie die Himmelsphären, und diese Wesen bei ihm auch noch ganz besonders an den göttlichen Ursprung gewiesen scheinen, so liegt der Gedanke an Hervorbringung aus vorhandenem Stoff hier ferne, und die Hervorbringung aus nichts bleibt sachlich als das einzig Mögliche übrig. Indessen haben wir nicht die Absicht zu untersuchen, in wie weit die einzelnen Momente des

Schöpfungsbegriffes bei Aristoteles vorhanden sind oder nicht. Es soll nur zu Tage treten, daß es sich bei der Frage um die Ansichten des Aristoteles um etwas ganz anderes handelt als darum, ob sein Gott etwas weiß oder thut, oder ob er außer sich nichts weiß und die Welt bloß mittelbar als Ziel der obersten Sphäre bewegt.

Was nun das göttliche Wissen um die Welt angeht, so wollen wir zu dem Beweise, daß Aristoteles es anerkannt haben muß, drei einzelne Aussprüche und eine allgemeine Anschauung bei ihm verwerthen. Gleich in den ersten Kapiteln der Metaphysik lesen wir: „Die göttlichste Wissenschaft hat auch die höchste Würde. Eine solche kann aber die Weisheit nur in zweifacher Weise sein. Göttlich ist nämlich die Wissenschaft, deren Besitz am meisten der Gottheit zukommt, und die, wenn sie überhaupt existiert, das Göttliche zum Inhalte hat. Nun ist die Weisheit die einzige Wissenschaft, von welcher beides gilt. Denn einmal scheint die Gottheit einem jeden zu den Ursachen zu gehören und ein Princip zu sein, und sodann möchte die auf sie bezogene Wissenschaft bei der Gottheit entweder ausschließlich oder im höchsten Grade zu finden sein“ (I, 2, 983 a 5). — Die Weisheit ist die Erkenntnis der Dinge aus ihren Ursachen. „Das, was man Weisheit nennt,“ hatte Aristoteles im vorigen Kapitel gesagt, „beschäftigt sich nach allgemeiner Annahme mit den ersten Ursachen und den Principien“ (981 b 28). Eben-
darum, so vernehmen wir an unserer Stelle, muß die Philosophie das Göttliche zum Inhalte haben und darf deshalb göttliche Wissenschaft, *θεία τῶν ἐπιστημῶν*, heißen. Aber auch aus dem Grunde kann sie diesen Namen tragen, weil sie zwar nicht ausschließlich, wie Simonides wollte (vgl. Zeile 30 der vorausgehenden Spalte), wohl aber am meisten der Gottheit zukommt. Nach dem klaren Wortlaut dieser Stelle erkennt also Gott, mehr als jede andere Intelligenz, die Dinge in ihren Gründen, er ist sozusagen der größte Philosoph. Halten wir damit zusammen, was wir im 7. u. 9. Kapitel des 12. Buches vernehmen, daß nämlich Gott seine eigene Substanz und nichts anderes zum Objekt der Erkenntnis hat, so folgt, daß er in sich alles übrige schaut, und dies kann er, weil er, wie uns wiederum die vorliegende Stelle lehrt, Ursache des Endlichen ist.

Die beiden anderen Beweisstellen führen wir nur ganz kurz an. Im 3. Buch der Metaphysik und im 1. der Psychologie führt Aristoteles den Empedokles dadurch ad absurdum, daß nach seinen Voraussetzungen die Gottheit unwissend oder doch nicht aller Dinge kundig sein würde. Die erste Stelle lautet:

„Darum ergibt sich dem Empedokles auch die Konsequenz, daß der seligste Gott weniger als die andern Wesen weiß, sofern er nicht alle Elemente kennt; er hat ja den Streit nicht in sich, Gleiches aber wird (nach ihm) nur durch Gleiches erkannt“ (III, 4, 1000 b 3). Die zweite Stelle lautet: „Für den Empedokles aber ergibt sich auch die Konsequenz, daß die Gottheit das unwissendste Wesen wäre. Denn nur sie wird eins der Elemente nicht kennen, den Streit, den doch alle sterblichen Wesen kennen, da jedes von ihnen aus allen Elementen besteht“ (I, 5, 410 b 4).

Die Conception, die wir neben diesen Texten für die Wissenschaft des aristotelischen Gottes geltend machen, ist die von der Zweckthätigkeit der Natur. Die Naturdinge sind unserem Philosophen nicht bloß dem Zwecke gemäß eingerichtet, sie sind auch zum voraus auf den Zweck veranlagt. Die Physis gehört ihm zu den um eines Zweckes willen wirkenden Ursachen: *ἡ φύσις τῶν ἕνεκά του αἰτίων* (Phys. II, 9. Anf.). Den Beweis hierfür erblickt er darin, daß das Zweckmäßige die Regel in der Natur bildet. Der Zufall ist dagegen seinem Begriff nach etwas Vereinzelttes und Ausnahmeweises. Demgemäß, folgert er, könnten jene Zweckmäßigkeiten nicht zufällig sein, sondern dankten eben dem Zweck ihr Dasein. Die Dinge sind, wie sie sind, und wirken, wie sie wirken, um des Zweckes willen (ebendasselbst 198 b 23 — 199 a 8). Nun wohl! Was beweist diese Zweckthätigkeit der Natur anders, als daß eine alles umfassende Weisheit die Natur der Dinge eingerichtet und das Weltall geordnet hat? Wenn darum Aristoteles wiederholt sagt, daß die Natur nichts zwecklos und überflüssig thut, so liest man ebenso bei ihm: Gott und die Natur thuen nichts zwecklos (de coel. I, 4, Ende).

Wir kommen zum Beweis der göttlichen Wirkungskraft. Daß die Bewegung bei Aristoteles eine göttliche Kraftwirkung ist, zeigen unter anderm folgende Gründe.

1. Bevor Aristoteles im 7. Kapitel des 12. Buches der Metaphysik die Gottheit als Ziel der Weltbewegung darstellt, hat er sie im 6. Kapitel als wirkende Ursache erklärt. Hier seine Worte: „Wenn etwas wäre, was bewegen oder wirken könnte, aber nicht aktuell wirkte, so könnte es keine Bewegung geben. Denn es kann geschehen, daß das, was das Vermögen hat, nicht aktuell ist. Es hilft also nichts, wenn wir auch ewige Substanzen annehmen, wie die Vertreter der Ideenlehre, da in denselben doch kein Princip enthalten wäre, welches eine Veränderung bewirken kann (da die Ideen keine individuellen Wesen sind,

sondern den Charakter der Allgemeinheit haben, so können sie nicht wirken). Aber auch ein solches Princip ist nicht genügend, wenn es auch als andere Substanz neben den Ideen gedacht würde.¹ Denn wenn es nicht thatsächlich wirkt, so wird keine Bewegung sein. Aber auch wenn es bewegt, seine Substanz aber Vermögen ist (ist uns nicht geholfen), denn es gäbe keine ewige Bewegung. Denn das Potenzielle hat die Möglichkeit, nicht zu sein. Folglich muß es ein solches Princip geben, dessen Substanz Aktualität, *ἐνέργεια*, ist“ (mit der Aktualität des Wesens ist nichts anderes gesagt, als daß jenes Princip nicht vom Vermögen zum Thun übergeht, sondern vielmehr durch seine Wesenheit ewige That ist und als solche die ewige Bewegung bewirkt 1071 b 12–20). Wir sehen also: Aristoteles bringt auf jede nur mögliche Weise den Gedanken zum Ausdruck, daß das erste Bewegende wirken muß, um die Bewegung hervorzurufen. Wenn er darum im folgenden Kapitel sagt, daß es als Ziel sie hervorruft, so soll damit offenbar erklärt und veranschaulicht werden, wie die bereits sichergestellte wirkungskräftige Verursachung sich in einem unveränderlichen Wesen vorfinden könne.

2. Am Ende des 7. Kapitels, also desselben Kapitels, wo Gott als Zweckursache beschrieben ist, wird erklärt, daß die ewige Bewegung zu ihrer Hervorbringung eine unendliche Kraft erfordere (1073 a 7), und daß das erste Bewegende ebendarum keine Größe, d. i. keinen Körper habe, weil in einem solchen kein Raum für eine unendliche Kraft sei. Wie kann also hier von der bloßen Einwirkung Rede sein, die der Zweck ausübt. Dieselbe besteht doch in keiner Kraftäufserung.

3. Im 10. Kapitel, an der schon früher erwähnten Stelle 1075 b 8, wird Anaxagoras von unserm Philosophen nicht deshalb getadelt, weil der göttliche Geist ihm zufolge bewegt, sondern darum, weil er nicht nachgewiesen, wie in ihm außer der bewegenden Kraft auch das Ziel der Bewegung sei. Sollen hier nicht Zweck und Handlung aus einander liegen, sagt Aristoteles, so müßte er reden wie wir. Beim Arzt nämlich fallen Handlung und Zweck gewissermaßen (d. h. wenn man den Zweck nicht äußerlich verwirklicht, also in der Materie, denkt) zusammen. Der Zweck, den er hat, liegt als treibende und leitende Kraft in ihm.

¹ Es heißt im Text: *οὐδ' αὐτῆ ἰκαρή*. Die sämtlichen Übersetzer und Erklärer scheinen irrtümlich *οὐθ' αὐτῆ* vorauszusetzen und deuten es auf die Ideen, wodurch die stufenweise Fortführung der Steigerung verwirrt wird.

4. Ein Grund, der in der Natur der Sache liegt, ist dieser: der Zweck für sich allein kann keine eigentliche Bewegung zu stande bringen, wie jedermann sehen muß, am wenigsten eine lokale.

5. Damit berührt sich der folgende Grund. Die Bewegung ist ein passiver Vorgang, wie man an der gewaltsamen Bewegung, z. B. an dem geschleuderten Stein oder dem gezogenen Karren sieht. Er fordert also eine aktive Ursache, weshalb Aristoteles sagt: „alles, was bewegt wird, wird durch etwas bewegt“ (Phys. VII, 1, Anf.), und: „aus dem Möglichen wird das Wirkliche allezeit unter dem Einfluß eines Wirklichen“ (Met. IX, 8, 1049 b 24). Da also Gott bei Aristoteles die Bewegung hervorruft, so muß er aktiv sein.

6. Aristoteles hat schon durch den Namen, den er der wirkenden Ursache gegeben hat, angezeigt, daß der Zweck für sich allein nicht bewegt, und daß demnach auch Gott nicht bloß als Zweckursache bewegt. Er nennt sie nämlich, wie bekannt, fast nie anders als Princip der Bewegung, *ἀρχὴ κινήσεως*. Läge nun das vornehmste Princip der Bewegung, das göttliche, allein im Zweck, so könnte nichts verkehrter sein als die Einteilung der äußeren Ursachen bei Aristoteles: Zweck und Princip der Bewegung. Sie litte an dem Fehler, daß sich die Glieder nicht ausschließen.

Wir haben nun noch unserm Vorhaben gemäß übersichtlich zu zeigen, wie Aristoteles von der schaffenden Thätigkeit Gottes gedacht hat. Daß die Voraussetzungen seines Systems auf Gott als das wirkende Princip aller Dinge hinweisen, davon haben wir uns schon teilweise weiter oben überzeugt, als wir seine Lehre von der Zweckthätigkeit der Natur erwähnten. Wenn alles auf den Zweck eingerichtet ist und die unvernünftige Schöpfung sich nicht selbst diese Einrichtung dankt, so muß sie dieselbe von Gott empfangen haben. Und da wiederum die Thätigkeit der Naturwesen, durch welche sie ihrer Bestimmung entsprechen, nur die Äußerung ihres innersten Wesens ist, so muß auch die Natur der Dinge von Gott eingerichtet sein. Diese Ausdeutung der Zweckmäßigkeit scheint übrigens Aristoteles nicht ändern überlassen, sondern eigens in Worte gebracht zu haben. Wenigstens bewegt sich das bekannte Fragment, das uns Cicero de nat. deor. 2, 37 aus einer seiner verloren gegangenen Schriften aufbewahrt hat, eben in diesen Gedanken. Es wird da ausgeführt, wie solche vernünftige Wesen, die etwa allezeit unter der Erde gewohnt hätten, bei dem plötzlichen Anblick von Himmel und Erde und Meer, der strahlenden Sonne

und der zahllosen Sterne, die in ewiger Regelmäßigkeit ihre Bahnen ziehen, ganz sicher zu der Überzeugung vom Dasein der Götter, als der Meister dieser großen Werke würden gebracht werden.¹

Wenn wir ferner von unserm Philosophen belehrt werden, daß Gott das Endziel aller Dinge ist, so läßt sich einmal an diese Conception wieder dieselbe Erwägung knüpfen, die wir soeben angestellt haben. Diese Hinordnung aller Dinge zu Gott erheischt eine Ursache. Es kann kein Zufall sein, daß alles und jedes ohne Ausnahme auf ihn hingerrichtet ist. Daraus hatte ja auch Aristoteles die Zweckmäßigkeit der Natur erschlossen, daß die thatsächliche Zweckthätigkeit, also der wunderbare Einklang von Leistung und Bedarf, kein Zufall sein könne. Da sich nun keine anderweitige Ursache für das zwischen Gott und der Welt bestehende Verhältnis aufweisen läßt, so muß sie in Gott liegen: er hat die Dinge von Anfang an so eingerichtet, daß sie ihm als letztem Ziele zustreben. Auch hier können wir uns wieder auf übereinstimmende Erklärungen des Aristoteles berufen. Im 16. Fragment, das wir freilich nur einem ungenannten Scholiasten verdanken, liest man: „Das Princip ist entweder eines oder viele. Wenn eines, so haben wir das Gesuchte. Wenn viele, so sind sie entweder geordnet oder ohne Ordnung. Sind sie ohne Ordnung, dann müßte das von ihnen Abhängige es noch viel mehr sein . . . Sind sie aber geordnet, so sind sie es entweder durch sich oder durch eine äußere Ursache. Aber auch wenn sie von sich selbst geordnet waren, so haben sie ein Gemeinsames, das sie verknüpft, und jenes ist (dann) das (erste) Princip.“²

Es hat aber auch Aristoteles in der Metaphysik die Lehre von dem Endziel aller Dinge in einer Weise vorgetragen, daß wir wenigstens nicht absehen, wie sie ohne den Schöpfungsgedanken, das Wort Schöpfung im weiteren Sinne genommen, irgend einen Sinn und Inhalt haben könne. Wir möchten diesen Punkt ganz besonders der aufmerksamen Beurteilung unserer Leser empfehlen.

Nachdem Aristoteles im 9. Kapitel der Metaphysik *A* vom göttlichen Denken oder von Gott als erstem Intelligenzen und erstem Intelligibeln gehandelt hat, betrachtet er ihn im 10. Kapitel als Endziel oder als das erste Gute und Appetible. Da lesen wir nun zu Anfang des Kapitels, wie folgt: „Wir müssen aber auch zusehen, in welcher von beiden Weisen die Natur

¹ Fragm. 14. 1476 a 34 ff.

² Fragm. 16. 1476 b 31 ff.

des Weltganzen das Gute und Beste zu eigen hat, ob als ein Getrenntes und für sich Bestehendes, oder als die Ordnung. Vielmehr auf beiderlei Weise, wie es bei einem Heere der Fall ist. Denn hier liegt das Gute einerseits in der Ordnung, andererseits ist es der Feldherr, ja vorzugsweise der letztere. Denn nicht er ist wegen der Ordnung, sondern diese seinetwegen¹⁴.

Halten wir an dieser Stelle des Textes einen Augenblick inne! Ganz gewiß wird man dem Inhalt dieser Stelle nicht gerecht, wenn man in ihr nichts weiter als die Erklärung finden will, daß Gott sich zur Welt nicht wie ein Immanentes, sondern wie ein Transcendentes verhält. Das brauchte Aristoteles nicht mehr zu sagen. Denn das hatte er bisher klar genug ausgesprochen und nachgewiesen. Auch handelt es sich nicht darum, ob Gott an sich der Welt wie ein Anderes gegenübersteht, sondern wie er ihr als Zweck gegenübersteht, oder vielmehr darum handelt es sich, wie und wodurch die Welt ihrem Zweck entspreche und ihre Vollendung erreiche. Und nun wird uns ausdrücklich gesagt, nicht dadurch geschieht das, daß sie in ihrer Hinordnung zu Gott ihr eigenes Bestes findet und ihre natürliche Vollkommenheit erlangt, sondern dadurch, daß sie im Besitz dieser Vollkommenheit dem außer ihr persönlich existierenden Zweck entspricht. Was heißt das anders als: die Erfüllung der göttlichen Absichten ist der Zweck und das höchste Gut des Endlichen, und das eigene Wohlsein ist nur das Mittel, wodurch diesem Zweck gedient wird. Das gibt ja auch der Vergleich der Weltordnung mit der Heeresordnung an die Hand. In der Ordnung liegt zwar, um mit Aristoteles zu reden, das Gute und Beste des Heeres, die Schlagfertigkeit macht seine Vollendung aus, aber diese ist doch nur Mittel zum Zweck, den Absichten des Feldherrn zu dienen und ihm zum Siege zu verhelfen. So also entspricht auch das ganze Weltall den Absichten Gottes, seine Gedanken sind das allbeherrschende Gesetz, die ganze Gestaltung und Einrichtung der Dinge kommt von ihnen her. „Sic oportet, sagt St. Thomas im Kommentar zu dieser Stelle, quod a primo movente sit tota ordinatio universi.“

Daß aber diese Einrichtung bis auf das innerste Wesen der Dinge gehe, lehrt uns der Philosoph in den folgenden Sätzen des Textes: „Alles aber ist auf irgend eine Weise in die allgemeine Ordnung eingefügt, aber nicht alles auf gleiche Weise, Fische, Vögel und Pflanzen: und es ist nicht so, daß das eine mit dem andern nichts zu schaffen hätte, vielmehr ist dies der

¹ A. a. O. 1075 a 11—15.

Fall. Denn auf Eines hin ist alles zusammengeordnet. Allein es ist hier, wie in einem Hause, wo es den Freien am wenigsten ganz nach Belieben zu handeln erlaubt, vielmehr alles oder das meiste vorgeschrieben ist, während die Sklaven und die Tiere nur wenig für das Allgemeine zu thun haben und meist aufs Geratewohl thätig sind. Denn in dieser Weise wirkt bei jedem einzelnen (natürlichen Wesen) als Princip seine eigentümliche Natur. Ich meine z. B. bis zur Auseinandersetzung (wodurch sie verwendbarer, bildsamer Stoff werden) müssen alle kommen, und so gibt es noch anderes, woran alles Teil hat zum Besten des Ganzen.“¹

Aristoteles drückt hier den auch sonst bei ihm vorkommenden Gedanken aus, daß in den niederen Regionen der Welt die Vorgänge nicht immer in der strengen Gesetzmäßigkeit verlaufen, wie in den höheren, dem höchsten Princip näherstehenden. Er vergleicht den unvollkommenen Gehorsam, den die sublunarisches, den Zufällen ausgesetzte Welt dem höchsten Zwecke leistet, mit der Lässigkeit von Dienstboten, denen eben nichts Wichtiges anvertraut wird, und rechtfertigt so den teleologischen Standpunkt gegenüber den vorkommenden Zweckwidrigkeiten. Aber worauf es uns hier ankommt, ist, daß er hier ausdrücklich als Princip der Thätigkeit, durch die ein jedes dem höchsten Zwecke dient, die eigentümliche Natur, *φύσις*, der Dinge bezeichnet. Es ist also kein äußerer Zwang, dem sie nachgeben, wenn sie dem göttlichen Endzweck zustreben, sondern ein natürlicher Trieb. Wenn sie nun durch ihre Natur auf Gott gewiesen sind, so ist eben diese das Gesetz, das Gott ihnen auferlegt, und durch das er sie an sich gebunden hat, und es ist ebenso richtig als schön gesagt, was wir bei Brentano in der Auslegung zu dieser Stelle lesen: „Gott legt in jedes Wesen die Natur gleichsam als Mitteilung seines Gesetzes und seines Befehles nieder“².

Wir gehen aber angesichts des aristotelischen Textes noch einen Schritt weiter. Aristoteles muß, wenn er nur einigermaßen folgerichtig gedacht hat, die ganze Substanz der Dinge auf Gott als hervorbringendes Princip zurückgeführt haben. Man weiß ja, daß die *Physis* bei ihm keine äußere zufällige Gestaltung des Stoffes, sondern das eigentliche Wesen der Dinge ist.³

¹ Bis Zeile 25.

² Psych. des Ar. 247.

³ Man vergleiche das 1. Kapitel des 2. Buches der Physik, ferner bezüglich der Lehre vom substantialen Charakter der Form das 1. Buch von Kap. 4 an, ebenso de gen. et corr. 1. Buch, 3. u. 4. Kap., und im 2. Buch den Anfang des 5. Kap. bis 332 a 27.

Man sieht aber nicht ein, wie ein schon aus sich daseiender und also im Wesen vollendeter Stoff mit einer Form so verbunden werden könnte, daß er sein Wesen aufgäbe und das der Form annähme. Diese nämlich, die Form, ist ihm das eigentliche Wesen und die vornehmliche Physis des Dinges. Es kann aber auch bei unserm Philosophen um so weniger an ein selbständiges, von Gott unabhängiges Dasein des Stoffes oder der Materie gedacht werden, da dieselbe ihm zufolge für sich ganz und gar nicht existieren kann. Sie kann nicht ohne Form da sein, sie kann eine Form nur verlieren, um eine neue zu gewinnen¹. So scheint denn hier alles darauf hinzudeuten, daß das Endliche nach seinem ganzen Umfange, die Materie nicht ausgenommen, von Gott als wirkendem Princip hervorgebracht wird.

Hiermit stimmen auch die Ansprüche des Aristoteles überein, in denen er Gott als das Princip und das erste aller Wesen, *ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ πρῶτον τῶν ὄντων*², als das gemeinsame Princip für alles Ewige und Vergängliche, *ἀρχὴ μία πάντων καὶ τῆ αὐτῆ τῶν αἰδίων τε καὶ φθαρτῶν*³, als das erste und eigentlichsste Princip, *πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή*⁴, bezeichnet.

Wir kommen nun zum letzten Abschnitt unserer Abhandlung. Wir sagten oben, daß der Schöpfungsgedanke bei Aristoteles besonders bezüglich der inkorruptibeln Himmelsphären und der menschlichen Seelen nahegelegt sei. Hinsichtlich der erstgenannten Objekte wollen wir uns ganz kurz fassen.

Nach Aristoteles sind die himmlischen Sphären, die sich bis hinauf zum Umkreis des Fixsternhimmels konzentrisch umschließen und übereinander bewegen, samt den in ihnen haftenden Gestirnen inkorruptibel. Sie bestehen aus einem Stoffe, der nicht wie der der vier Elemente für verschiedenartige Formen empfänglich ist⁵.

¹ d. gen. et corr. I, 3, 318 a 23.

² met. XII, 8, 1073 a 23.

³ met. XI, 2, 1060 a 27. Will man diese Stelle wegen der bestrittenen Echtheit von met. XI nicht gelten lassen, so haben wir dafür die Stelle im 4. Kap. des 3. Buches 1060 a 6 ff., wo ebenfalls gefragt wird, wie die Principien von allem dieselben sein können. Das sind sie aber unserm Philosophen zweifellos.

⁴ met. XI, 7, 1064 b 1. Hiefür eventuell XII, 10, 1076 a 3, wo die *ἀρχαὶ πολλαὶ* getadelt werden.

⁵ de coel. II, 1, Anf. „Der ganze Himmel ist weder geworden, (wie die aus elementarem Stoff und der Form zusammengesetzten Wesen), noch kann er vergehen.“ Vgl. met. XII, 1, 1069 a 30: „Es sind drei Wesenheiten, eine sinnliche, die wieder teils ewig, teils vergänglich ist . . . und eine unbewegte,“ und ebendort K. 7, 1972 a 6: „(bezüglich des Erstbewegt-n) ist ein Anderssein dem Orte nach möglich, wenn auch nicht der Substanz nach.“

Es ist nun klar, daß sie entweder so, wie sie sind, von sich aus und von Ewigkeit her sind, oder daß Gott sie schöpferisch hervorgebracht hat. Da nun Aristoteles bezüglich der Sphären in der Schrift *de coelo* lehrt, es könne keine von ihnen zwecklos existieren, da Gott wie auch die Natur nichts umsonst mache¹, so möchte hier deutlich für das andere Glied der Alternative entschieden sein, also für eine totale Hervorbringung der Substanz durch Gott. Da wir uns über diesen Punkt schon früher genügend ausgesprochen haben², so wollen wir ihn hier nicht weiter verfolgen, müssen aber, bevor wir weiter gehen, noch einen Einwurf widerlegen, den Elser erhebt. „R. findet in dieser Stelle, *de coelo* I, 4³, so schreibt er, „nicht nur einen Beweis für Gottes Wirken als *causa efficiens*, sondern macht auch sofort den weiteren Schluß: Wenn Gott die Himmelskörper nicht ohne Zweck gemacht hat, muß er sie jedenfalls gemacht haben. Indes wer sagt uns, daß *ποιεῖν* hier „herstellen = erschaffen“ heißt? Der Zusammenhang scheint uns dafür zu sprechen, daß hier nur von einer Bewegungsthätigkeit der Natur und etwa auch Gottes die Rede ist“⁴. — Der Zusammenhang, so erwidern wir, ist dieser: Aristoteles sagt, es könne am Himmel keine Bewegungen der Art geben, daß die eine die andere hindert. Denn dann würden die betreffenden beiden bewegten Sphären oder wenigstens diejenige von beiden, die mit geringerer Kraft bewegt wird, weil in ihrer Bewegung gehemmt, zwecklos sein, „*μάτην ἂν θάτερον ἦν σῶμα μὴ κινούμενον τὴν αὐτοῦ κίνησιν*“ (271 a 31). Es gäbe mithin einen zwecklos existierenden Körper, speciell Himmelskörper, so zwecklos, sagt Aristoteles weiter, wie ein Bundschuh, bei welchem nichts zu binden ist. Aber (es kann einen Körper ohne Zweck nicht geben. Denn) Gott und die Natur wirken nichts ohne Zweck. Nun fehlte doch hier offenbar jeder logische Faden, wenn nicht Gott und die Natur, jede in ihrer Weise, Himmlisches und Irdisches hervorbrächten. Denn warum sollte es in dem Falle, daß sie das nicht thuen, keine zweck- und bestimmungslos existierenden Dinge geben? Darum sagt auch Thomas in Auslegung dieser Stelle mit aller Bestimmtheit: „*est autem attendendum quod Aristoteles hic ponit Deum esse factorem coelestium corporum, et non solum causam per modum finis, ut quidam dixerunt.*“⁴

Soviel über die Entstehung der Himmelsphären bei Ari-

¹ d. coel. I, 4, Ende: „ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν.“

² Die ar. Auffassung, S. 61 f.

³ A. a. O. S. 143, Anm. 2.

⁴ Comm. lib. I. lect. VIII.

stoteles. Was nun den Ursprung der menschlichen Seele oder des Geistes betrifft, so liegt die Sache, um es gleich zusammenfassend zu sagen, so, daß man zwar eine unmittelbare und ganz bestimmte Erklärung, nach welcher der Geist in der Zeit von Gott hervorgebracht würde, vermisst. Dagegen lehrt Aristoteles einerseits auf das bestimmteste, daß die Seele nicht durch die Zeugung entsteht, andererseits sagt er ausdrücklich, daß sie zwar nach dem Tode des Leibes fort dauere, vor dem Leibe aber kein Dasein hatte. So bleibt denn an sich nichts anderes übrig, als daß jede einzelne Seele von Gott in der Zeit schöpferisch hervorgebracht wird. Aber freilich, wie schon angedeutet, zieht Aristoteles jene Folgerung nicht ausdrücklich. Von den Gegnern wird nun zwar bereitwillig zugestanden, daß sich die vernünftige Seele bei Aristoteles nicht aus der zeugenden Kraft des Stoffes, auch nicht des belebten Stoffes, entwickelt; dagegen räumen sie nicht ein, daß sie vor dem Leibe kein Dasein hatte. Einerseits soll vielmehr unser Philosoph an gewissen Stellen die Präexistenz des Geistes lehren, andererseits soll die Stelle, wo er sie scheinbar leugnet, anders zu erklären sein. Wir sind so ziemlich vom Gegenteil überzeugt, und wir wollen nun die Gründe für unsere Auffassung vortragen.

Wir sagen also zunächst, daß die Stellen, die man für die Präexistenz des Geistes anführt, nicht beweiskräftig sind. Die Rechtfertigung unserer Behauptung soll sich auf die beiden Stellen, die man vorzüglich geltend macht, beschränken.

An der ersten Stelle, in der Schrift von der Entstehung der Tiere, sucht Aristoteles den Ursprung der Seele, sowohl der vegetativen und sensitiven als der intellektiven, zu bestimmen und sagt: „notwendig müssen entweder alle (drei Seelen in den Leib) hineinkommen, ohne vorher zu existieren, oder so, daß sie alle schon vorher existierten, oder so, daß es bei den einen so ist, bei den andern nicht, und müssen entweder in die Materie (die Katamenien) hineinkommen, ohne mit dem männlichen Samen einzutreten, oder so, daß sie in jene von diesem aus kommen, in den Erzeuger aber entweder von außen (*ἄνωθεν*) alle zusammen hineinkommen, oder keine, oder die einen wohl, die andern dagegen nicht. Daß sie nun unmöglich alle präexistieren können, erhellt aus folgendem. Alle Principien, deren Thätigkeit körperlich ist, können offenbar so wenig ohne den Körper existieren, wie man ohne Füße gehen kann. Demnach können sie auch unmöglich von außen kommen. Denn sie können weder selbständig für sich eintreten, da sie (vom Stoffe) untrennbar sind, noch können sie im Körper (mit dem Samen)

eintreten. Denn der Same ist der Überschufs der assimilierten Nahrung (hat also gar keine Organisation und kann demnach nicht Subjekt oder Leib einer Seele sein). Es bleibt aber übrig, dafs der Geist allein von aufsen herzutritt und allein göttlich ist. Denn mit seiner Thätigkeit hat die körperliche Thätigkeit nichts gemein (seine spezifische Funktion, das Denken, ist eine immaterielle und überorganische Thätigkeit)¹.

In diesem Text soll die Präexistenz des Geistes stillschweigend zu verstehen gegeben werden, und zwar besonders darum, weil aus der Nichtpräexistenz der niederen Seelen darauf geschlossen werde, dafs sie nicht von aufsen kommen; da nun vom Geiste erklärt wird, er käme von aufsen, so folgt nach den Regeln der Logik, dafs er präexistieren mufs.

Indessen genügt ein Blick auf unsere Stelle, um uns von der Unsicherheit dieses Schlusses zu überzeugen. Denn der Satz: Demnach können sie auch unmöglich von aufsen kommen, hat vor sich nicht unmittelbar jenen: Sie können unmöglich alle präexistieren, sondern den andern: Die Principien mit einer blofs körperlichen Thätigkeit können ohne den Leib nicht sein. Er kann sich also sehr wohl mit seinem demnach, *ἀόρτε*, an diesen anschließen. Und dazu stimmt auch die folgende Begründung: Diese Principien können als nicht für sich daseinsfähige nicht frei in die Mutter eintreten, und mit dem Samen können sie als Formen eines bestimmt organisierten Körpers nicht eintreten.

Aber die Gegner bringen noch einen zweiten Grund, der zwar auf den ersten Blick keinen grofsen Eindruck macht, aber an sich nicht so ganz leicht vollständig zu lösen ist. Wir geben diesem Grund vielleicht die grösste Schärfe, wenn wir ihn in folgender Weise fassen: Soll hier keine Präexistenz des Geistes angedeutet sein, so mufs man annehmen, dafs Aristoteles nur die höhere Herkunft des Geistes im Gegensatz zu derjenigen der niederen Seelen feststellen, die Frage von der Präexistenz aber, aus welchen Gründen immer, in der Schwebe lassen will. Dann weifs man aber nicht, warum er sie aufgeworfen hat, und zwar in der Weise wie hier, wo sie im Vordergrund steht und von der ersten Entscheidung getroffen wird, die dahin geht, dafs die niederen Seelen nicht präexistieren können. Es genügte ja bezüglich der niederen Seelen zu sagen, sie entwickelten sich aus der Materie. Da war die Frage nach der Präexistenz müfsig. Wenn dagegen dem Aristoteles der Geist präexistierte, dann lag es nahe, zuerst zu beweisen, dafs das nur bei ihm so sei,

¹ de gen. anim. II, 3, 736 b 15—29.

indem die niederen Seelen nicht präexistieren könnten, dann, daß die letzteren sich aus dem Stoffe entwickeln.

Was erwidern wir hierauf? Einmal, daß auch so der Text wohl schwerlich auf Kontinuität Anspruch machen könnte. Aristoteles würde also ungefähr so sagen: Die niederen Seelen können nicht wie der Geist präexistieren. Denn sie sind keine Substanzen, die für sich bestehen. Da sie nicht sind, müssen sie also werden. Und nun fragt es sich, wie? Hier wäre nun unseres Erachtens nur zu untersuchen, ob sie im männlichen Samen entstehen und mit ihm in die Mutter gelangen, oder ob in der Mutter. Aber Aristoteles geht einen ganz andern Weg. Er beweist vor allem, daß sie nicht von außen frei in die Mutter eintreten können, und zwar damit, daß sie nicht subsistieren. Wir fragen: wie ist das möglich? Wie kann man noch besondere Weisen des Eintritts da abwehren, wo nichts ist, was eintreten kann? Sie präexistiert ja nicht, die niedere Seele, sie kann aber auch nicht im Augenblick des Eintritts frei entstanden sein. Denn das ist es ja gerade, worauf nach den Gegnern die ganze Schlußfolgerung beruhen müßte: eine schöpferische Macht ist ausgeschlossen. Dahingegen ist dieser Teil des Diskurses bei unserer Auffassung durchaus verständlich. Die niederen Seelen werden dann im Vergleich zum Geiste betrachtet. Die niederen Seelen, will zuerst gesagt sein, präexistieren nicht, wie thatsächlich auch der Geist nicht. Denn sie können das schon aus dem Grunde nicht, weil sie nicht in sich subsistieren. Dagegen treten sie auch nicht frei nach der Zeugung in die Mutter ein, wie es beim Geiste wohl der Fall, denn sie bestehen nicht wie dieser für sich und entstehen darum auch nicht für sich.

Aber mit dem Bisherigen ist nur gezeigt, daß auch die Gegner mit ihrer Auslegung in Schwierigkeiten kommen. Die Schwierigkeit dagegen, die sie gegen uns hervorheben, ist damit nicht beseitigt. Vielleicht erledigt sie sich in folgender Weise. Aristoteles will hier zuerst ganz voraussetzungslos alle denkbaren oder von wem immer behaupteten Möglichkeiten aufstellen, um sodann auf dem Weg des Ausschlusses, den Kreis der Möglichkeiten verengend, dieses sicherzustellen, jenes unentschieden zu lassen. Der weiteste Kreis wird sozusagen durch die Annahme dargestellt, daß die Seelen ganz unabhängig vom Leibe schon vor ihm existierten, der nächstweiteste durch die Annahme, daß sie bei Gelegenheit der Entstehung des Leibes in welcher Weise immer mitentstehen. Darum redet er auch hier von der Möglichkeit, daß die Seelen im Erzeuger sind, obschon er einige

Zeilen vorher, 8 ff., es als klar bezeichnet hat, daß die einzelnen Seelen erst dann aktuell in die Mutter kommen oder in ihr werden, wenn die leiblichen Organe für ihre entsprechenden Funktionen da sind. Einigermassen unpraktisch bliebe freilich die Hereinziehung der Präexistenz noch immer, da sie nirgendwo sich erfüllt und da keine Erörterung veranlaßt, wo überhaupt ihre Ablehnung von Interesse war, bezüglich des Nus. Aber auch dieses Bedenken erledigt sich vielleicht mit der Erwägung, daß die Ablehnung der Präexistenz auch bezüglich der niederen Seelen von praktischem Interesse war. Plato behauptete die Subsistenz der sinnlichen Seele, er nannte sie den Ort, d. h. das selbständige Subjekt der Formen, der Sinnenbilder¹. Mit der Subsistenz war aber die Präexistenz nahegelegt. Ferner behaupteten bekanntlich Anaxagoras und andere, daß in der Welt keine neuen Formen entstehen, sondern sie nur neu ausgeschieden werden, sie waren von jeher, denn ursprünglich war „alles ineinander“. So bot es Interesse, darauf hinzuweisen, daß die niederen Seelen nicht präexistieren können, indem ihre Existenz an den Leib gewiesen ist².

Nach dem Gesagten dürfen wir wohl von dieser Stelle mit der Überzeugung Abschied nehmen, daß sie für die Lehre von der Präexistenz wenigstens nicht mit Sicherheit angerufen werden kann. Nur haben wir noch ein Wort über die Bedeutung von *θειον* in dem Satz: Der Geist allein tritt von außen herzu und ist allein göttlich oder etwas Göttliches, zu sagen. Wir haben früher die Ansicht geäußert oder für wahrscheinlicher erklärt³, das „göttlich“ weise auf die Entstehung des Geistes durch Gottes Allmacht hin, und sagten zur Begründung, das *θειον* sei nichts anderes als eine nähere Bestimmung zu *θύραθεν ἐπεισείναι*, müsse sich demnach auf den Ursprung des Nus beziehen und dürfe nicht etwa gleich immateriell gefaßt werden, wie sonst wohl. Indessen kommt uns diese Ansicht jetzt als schwach begründet vor. Auch wenn das *θειον* immateriell bedeutet, hat es seinen guten Platz. Denn eben darum käme der Geist von außen, weil er nicht aus dem Stoffe stammt. Auch wird, worauf unseres Wissens Zeller aufmerksam macht, gleich darauf *θειον* in der Bedeutung höher, vornehmer gebraucht, Z. 29 ff.: „Das Vermögen

¹ d. an. III, 4, 429 a 27. Vgl. Phädrus: „Jede Seele ist unsterblich“, K. 24.

² Ein Mehreres über diesen Text findet man in der mit besonderer Rücksicht auf die Gegenstände Zellers geschriebenen Abhandlung: Die vorgebliche Präexistenz des Geistes bei Aristoteles, im Phil. Jahrbuch 1895, Anf. u. S. 284 ff.

³ Arist. Auff. S. 159.

(*δύναμις*, das heisst wohl der Same oder der Fötus) jeder Seele scheint an einem Stoffe Anteil erlangt zu haben, der anders und göttlicher, *θειότερον*, ist als die sogenannten Elemente.“

Die zweite vorgebliche Belegstelle für die Präexistenzlehre findet sich am Schluss des 5. Kapitels im 3. Buche von der Seele: „Getrennt aber ist der Geist blofs das, was er ist, und dieses allein ist unsterblich und ewig. Wir erinnern uns aber nicht (wir behalten nicht, *ὄ μνημονεύομεν*), weil dieses zwar leidenlos, der leidentliche Verstand (*ὁ παθητικὸς νοῦς*) aber vergänglich ist, und es ohne diesen nichts denkt¹.“

Aus dieser Stelle soll die Präexistenz als aristotelisch nach Zeller² in doppelter Weise folgen.

Erstens läge in dem Prädikat ewig, das dem Geiste beigelegt wird, darum nicht blofs die Endlosigkeit seines Lebens, sondern auch dessen Anfangslosigkeit ausgesprochen, weil mit dem *ὄ μνημονεύομεν* einem Einwurfe begegnet werde, den man gegen das vorleibliche Dasein erheben könnte. Jene beiden Worte bedeuteten nämlich: wir erinnern uns an dieses Dasein nicht. Hierauf ist zu sagen, dass jene Deutung weder nötig, noch wahrscheinlich ist. Sie ist nicht nötig, weil zwei, wo nicht mehr, andere Deutungen wenigstens ebensoviel für sich haben. Die erste derselben, überhaupt wohl die wahrscheinlichste, ist die, wonach von der Erscheinung die Rede ist, dass man manches nicht behält, und diese Thatsache soll mit der behaupteten Unvergänglichkeit des Geistes ausgeglichen werden. So sagt auch, worauf Brentano³ aufmerksam macht, Theophrast bei Themistius: „Der thätige Verstand scheint wie unvergänglich so auch ungezeugt zu sein; wenn er nun in uns ist, warum bewegt er (zum thatsächlichen Denken) nicht immer? oder woher kommt Vergessen und Täuschung und Irrtum? oder trägt daran die Mischung Schuld⁴?“ Aristoteles würde den Einwand in der Art lösen, dass er sagte: auch intellektuelle Vorstellungen, die man gehabt, gehen wieder verloren, weil die Phantasie (der leidende Nus), die wie zur Bildung so zur Auffrischung derselben nötig ist, ein sinnliches, der Verderbnis unterworfenen Vermögen ist. — Die zweite Deutung, die sich bei St. Thomas findet⁵, bezieht das

¹ 430 a 22.

² Die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit des Geistes, in den Sitzungsberichten der Kgl. Pr. Akademie d. W. 1882. S. 1047 (auch in: Vorträge und Abhandlungen, III. Teil, 1884).

³ Offener Brief an Zeller, Leipzig, Duncker. S. 16.

⁴ De anim. f. 91.

⁵ Comm. in libb. d. an. lib. III., lect. X.

ὄν *μνημονεύομεν* auf das jenseitige Leben, als wäre dort darum keine Erinnerung an das gegenwärtige, weil die sinnliche Seele, der Sitz der Phantasmen, vergeht. Dieser Auslegung scheint freilich nicht günstig zu sein, daß die Erklärung, der Geist denke ohne die Phantasie nichts, dem eben als unsterblich bezeichneten Geiste gelten würde. Der Geist, hiesse es, lebt fort, hat aber keine Erinnerung, weil ihm die Phantasie fehlt, ohne die er nichts denken kann. Auch wäre es sonderbar, daß auf die erste Einschränkung der Unsterblichkeit, mit der wir durch die folgende Begründung und Erklärung sozusagen ausgesöhnt werden sollen, ganz unvermerkt und am letzten Ende noch eine zweite folgte, die aus der ganzen Unsterblichkeit eine Chimäre machte. Indessen gibt St. Thomas a. a. O. immerhin einen gangbaren Ausweg an, wenn er sagt: „*Destructo corpore non remanet in anima separata scientia rerum secundum eundem modum, quo modo intelligit. Sed quomodo tunc intelligat, non est praesentis intentionis discutere.*“ — Dieses sind also zwei Deutungen des Textes, die neben derjenigen Zellers möglich sind. Demnach ist diese nicht gewiß. Aber sie scheint auch an sich wenig Grund, ja, vieles gegen sich zu haben. Aristoteles sagt ihr gemäß: Wir erinnern uns jetzt an unser vorleibliches Dasein nicht, weil unser sinnliches Vorstellungsvermögen defektibel ist. Aber das ist eine sonderbare Art, eine Thatsache zu erklären. Wenn ich manches nicht behalte, wie soll ich darum ganz und gar vergessen haben, daß ich früher einmal war? Und wenn mein Geist früher ohne die Sinne von sich wußte, warum denn jetzt trotz den Sinnen nicht mehr? Wenn die Sinne noch so mangelhaft sind, so können sie doch nicht nehmen, was sie nicht gegeben haben. Demnach erweist sich das ὄν *μνημονεύομεν* auch von dieser Seite als eine schlechte Stütze. Es scheint den Sinn, den es haben müßte, gar nicht haben zu können.

Aber Zeller weiß unserm Texte noch eine zweite Begründung für seine Ansicht zu entnehmen, und diese ist von dem ὄν *μνημονεύομεν* unabhängig. Das ewig, *αἰδίον*, soll für sich allein beweisen, daß die Seele immer war. Das liege ja im Worte, besonders nach aristotelischem Sprachgebrauch, und selbst wenn es hier zunächst nur eine ewige Dauer in der Zukunft bezeichnen sollte, müsse es mittelbar auch eine solche für die Vergangenheit anzeigen. Denn nach Aristoteles sei das Endlose anfangslos. Indessen braucht es nicht viel Mühe, um sich dieser Instanzen zu erwehren. Wenn es heißt, die Seele sei unsterblich und ewig, so kann das ewig einfach zur Verstärkung des unsterblich mit derselben Bedeutung gesetzt sein. Bei Aristoteles wird das

Wort wohl bedeuten, was es auch sonst seiner Abstammung nach ausdrückt: immerwährend, und so sagt auch der Glaube, daß die Seele immer lebt, ohne daß einer dabei an eine ewige Vergangenheit denkt. Was endlich die Zusammengehörigkeit von Anfangs- und Endlosigkeit bei Aristoteles angeht, so gilt dieselbe für die Körper: die inkorruptibeln Körper, wie die Himmelsphären, sind von jeher, die korruptibeln Körper sind durch die Naturkräfte hervorgebracht, also in der Zeit geworden¹.

Wir sehen, daß auch die zweite Hauptstelle, die man anzieht, die Präexistenz keineswegs als aristotelisch erhärtet, und da sich dasselbe noch weit leichter bezüglich anderer vorgeblichen Belegstellen zeigen ließe, so bleibt uns jetzt nur noch übrig, darzuthun, daß Aristoteles die Präexistenz der Seele ausdrücklich verneint. Wir haben für diesen Zweck freilich nur eine Stelle zur Verfügung. Dieselbe ist aber in jeder Beziehung entscheidend. Sie ist klar und unzweideutig und enthält keine bloße Erklärung über das Problem, sondern eine Lösung, die auf den eigentlichen Grund der Sache gestellt ist. Aristoteles hat im 12. Buche der Metaphysik am Schlufs des 2. Kapitels die Formen, zu denen bekanntlich auch die Seele zählt, als Ursachen und Principien der Dinge bezeichnet und vergleicht sodann am Ende des 3. Kapitels die Weise, wie die Form verursacht, mit der Kausalität der wirkenden Ursache. Da heißt es nun: „Die bewegenden Ursachen existieren wie früher Bestehendes, die formalen aber wie Gleichzeitiges (mit dem Ursachesein oder Verursachen)².“ Das Verursachen der Form besteht darin, daß sie das aus ihr und dem Stoff Zusammengesetzte konstituiert. Aristoteles will also sagen, daß das Dasein der Form nicht früher ist, als ihr Verursachen und ihr Verursachtes, während die wirkende Ursache schon eher dasein kann. Als Ursache tritt freilich auch diese selbstverständlich nicht vor dem Verursachen auf. Es ist mithin an unserer Stelle auf das bestimmteste gesagt, daß die Formen und einschließlic auch die Seelen nicht vor dem Ganzen, worin sie Form sind, bestehen. Die Form tritt erst auf, wenn sie verursacht, und zwar tritt sie nicht bloß als Ursache nicht eher auf, sondern sie ist überhaupt nicht eher da. Es folgt nun im Text die Begründung: „Denn wenn der Mensch gesund ist, dann ist auch die Gesundheit vorhanden, und die Gestalt der ehernen Kugel ist zu gleicher Zeit wie die ehernen Kugel“ (Z. 22—24). Aristoteles nimmt hier den

¹ Man vergleiche hierzu: die vorgebl. Präexistenz des Geistes, S. 292.

² met. XII, 3, 1070 a 21.

Beweis von den accidentalien Formen, die leichter vorstellbar sind. Die Begründung gilt aber für die substanzialen Formen mit. Denn wie kann es ein Wesensgepräge geben ohne das Wesen, dem es angehört? Auch die vernünftige Seele, wenn schon in sich subsistierend, ist die Form eines bestimmten Leibes und dankt ihm ihre Individualität. Wenn Gott sie demnach auch vor dem Leibe erschaffen könnte, so muß doch sein schöpferischer Gedanke den einzelnen Menschenleib mitdenken. — Aber auch bei unserem Autor folgt nun eine Bemerkung, die sich ausdrücklich auf die vernünftige Seele bezieht und zeigt, daß sie so eben in die Behauptung der Nichtpräexistenz der Form vor dem Kompositum einbegriffen war. „Ob aber ein Formprincip auch später bleibt, muß untersucht werden. Denn bei einigen steht dem nichts entgegen, wie denn vielleicht die Seele ein solches ist, nicht die ganze, sondern der Geist, denn für die ganze ist es vielleicht nicht möglich“ (Z. 24—27). Es ist also die Seele von dem Gesetz, daß keine Form früher als das Kompositum ist, nicht ausgenommen, wohl aber kann sie es überdauern.

Wenn man so voreingenommen ist und auch hier noch Schwierigkeiten macht, als habe der Geist nach dieser Erklärung zwar nicht als Form präexistiert, nicht aber etwa sonst nicht, ohne Form zu sein, so ist einfach zu erwidern: daß dann kein Unterschied zwischen der Form und der wirkenden Ursache und ebenso kein Unterschied zwischen der Präexistenz und der Postexistenz des Geistes bestände, wie ihn doch der Text behauptet.

Wir haben also hier die unzweideutige Lehre: die menschliche Seele ist vor dem Leibe nicht da. Sie entsteht aber unserm Philosophen zufolge auch nicht durch die Zeugung: sie kommt von außen. Wie er sie demnach entstehen lasse, darüber mögen unsere Leser selber urteilen.

Wir möchten aber zum Beschlusse noch einmal auf einen Gedanken zurückkommen, den wir anfangs ausgesprochen haben. Wir sagten: wie die mittelalterliche, so muß auch die heutige Philosophie an Aristoteles anknüpfen, wenn sie mit Frucht betrieben werden soll. Daß das Studium des Aristoteles reichen Gewinn verspreche, das sollte die vorliegende Verteidigung des Philosophen durch ihr Ergebnis glaubhafter machen. Der Nutzen jenes Studiums läßt sich aber mit weit größerer Sicherheit aus der Stellung abnehmen, die die mittelalterliche Philosophie und besonders Thomas von Aquin zu Aristoteles einnimmt. Thomas steht ganz auf den Schultern des Aristoteles, und je mehr man sich in seine Philosophie vertieft, desto mehr findet man das.

Wir begreifen darum schwer, wie man bei uns beständig, auch mit Berufung auf neuere Kundgebungen der höchsten kirchlichen Auktorität, von einer Rückkehr zur Philosophie des hl. Thomas reden kann und dabei das Studium des Aristoteles vernachlässigt, ja, hie und da durch herbes Urteilen über ihn der Wissenschaft einen Dienst zu thun glaubt.



DIE NEU-THOMISTEN.

Von FR. GUNDISALV FELDNER,
Mag. S. Theol. Ord. Praed.

(Forts. von Bd. XI, S. 155. Schlufs.)

Behauptet demnach P. Frins, die Determinierung schränke das Vermögen, die Potenz ein gerade auf diese Thätigkeit, so weiß er absolut nichts von der ganzen Philosophie. Die Determinierung schränkt die Potentialität, nicht die Aktualität oder Kausalität ein, weil diese Determinierung der praemotio physica nicht durch einen Stoff, sondern durch einen Akt, eine Form geschieht. Und gerade die Form, nicht der Stoff, bildet das Princip der Kausalität. Im Wesen der Determinierung liegt somit in gar keiner Weise, daß ein Ding „ad unam actionem restringatur et adstringatur“, das „restringere, coërcere“ im Sinne der Notwendigkeit gefaßt. Das nächstbeste Lehrbuch der Scholastik kann unserm Autor diesbezüglich gehörigen Aufschluß geben. — Wenn aber dies, dann ist es ebenso eine offene Unwahrheit, daß die Prädeterminierung dieses verursache. Die Prädeterminierung ändert nichts an dem innersten Wesen der Determinierung. Die Determinierung durch die Form aber bedeutet immer und überall eine Vollkommenheit, nicht aber eine Unvollkommenheit, denn sie schränkt die Potentialität eines jeden Dinges ein. So wenigstens lehrt die gesamte scholastische Philosophie. Das potentielle Sein wird dadurch ein aktuelles Sein.

Kommt es nun bei irgend einer Kreatur vor, daß sie durch die Determinierung oder auch Prädeterminierung „restringatur et adstringatur“ oder coërcatur, so trägt daran weder die Determinierung noch die Prädeterminierung, sondern die Fähigkeit oder Potenz der Kreatur die Schuld. Die De- oder Prädeterminierung vollzieht sich durch einen Akt, eine Form, die

von und in der Fähigkeit oder Potenz aufgenommen wird. Dann trifft aber natürlich der Grundsatz der Scholastik zu: *quidquid recipitur, recipitur secundum modum recipientis*. Ist demnach das Vermögen, die Potenz oder Potentialität einer Kreatur so enge begrenzt von Natur aus, daß eine einzige, oder auch nur diese Form das ganze Fassungsvermögen ein für allemal ausfüllt, so ist und bleibt die Kreatur auf diese Determinierung, auf diese Form mit Notwendigkeit beschränkt. Nämlich der Stoff alle stofflichen Formen auf einmal auf, so wäre seine ganze Potentialität, seine Fassungskraft erschöpft. Eine andere als eine stoffliche Form vermag er nicht aufzunehmen, für eine andere hat er keine Potenz. Dasselbe gilt auch von den Vermögen oder Fähigkeiten. Könnte der Mensch alles auf einmal erkennen und wollen, mit andern Worten: fände er einen Gegenstand, welcher alles umfaßt, was er zu erkennen und zu begehren wünscht, so wäre seine Potentialität erschöpft. Darum müßte er diesen Gegenstand mit Notwendigkeit erkennen und wollen. Allein dies ist für die freie Kreatur hier auf Erden nicht der Fall. Denn die Thätigkeit oder auch die Unthätigkeit sind jetzt für uns nicht ein Gut, welches unsere ganze Potentialität ausfüllt. Die Prädeterminierung bildet somit einen Akt, eine Form, welche noch Potentialität genug übrig läßt, ähnlich der substantiellen Form, welche dem Stoffe noch Raum gewährt für die Aufnahme anderer Formen, oder dem *Accidens*, wodurch die Substanz determiniert wird.

Daß dies Grundsätze der scholastischen Philosophie sind, läßt sich ohne Mühe beweisen. Mit Bezug auf die Prädeterminierung sagt der hl. Thomas: *Motus primi moventis non recipitur uniformiter in omnibus mobilibus, sed in unoquoque secundum proprium modum*. *Quaest. disp. de malo. q. 3. a. 2.* Es ist dies nichts anderes als das allbekannte Axiom: *quidquid recipitur, recipitur ad modum recipientis*. Bezüglich der Potentialität, die trotz der Determinierung noch übrig bleibt und die Freiheit der Kreatur wahrt, heißt es: *movens tunc ex necessitate causat motum in mobili, quando potestas moventis excedit mobile, ita quod tota ejus possibilitas moventi subdatur. Cum autem possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis et perfecti, non subicitur ejus possibilitas tota alicui particulari bono. Et ideo non ex necessitate movetur ab illo*. *Summ. theol. 1. p. 82. a. 2. ad 2.* Vgl. *Quaest. disp. de malo. q. 6. a. 1. ad 7.*

Aus alledem geht hervor, daß die Behauptung unseres Autors, durch die Determinierung oder Prädeterminierung werde

ein Zwang oder eine Nötigung herbeigeführt, durch und durch unwahr ist. Der Autor hat übrigens auch nicht einmal den Versuch gemacht, diese seine These irgendwie zu beweisen. Er beruft sich einfach auf Bastida, und damit ist sein Beweis erbracht.

Der Unterschied, welchen der Autor zwischen der physischen Vorherbewegung und der Vorherbestimmung macht, ist ebenfalls durch und durch falsch. Denn bei der physischen Vorherbewegung wird ja ebenfalls ein Akt, eine Form mitgeteilt. *Habere talem formam est motum esse*. Diese Form wird dann mitgeteilt, wenn das Vermögen, die Potenz sich „in *dispositioe determinata*“ befindet. Folglich richtet sich die physische Vorherbewegung nach der „*dispositio determinata*“. Der Autor versteht unter der Indifferenz der Kreatur unmittelbar vor der Thätigkeit eine Gleichgültigkeit für beide Gegensätze, was so unrichtig als nur möglich ist. Die *dispositio determinata* unmittelbar vor der Thätigkeit beweist schon die Unwahrheit der Annahme des Autors. Der Eindruck, welchen der Gegenstand auf das Vermögen macht, zerstört schon die Indifferenz im Sinne unseres Autors, wie der hl. Thomas in *Quaest. disp. de malo. q. 6. a. 1.* beweist. Somit ist die Theorie unseres Autors ganz und gar unwahr und nur zu dem Zwecke erfunden, um bei den Stellen des hl. Thomas vorbeizukommen. Weil es schon einmal nicht anders geht, muß der Autor eine physische Bewegung, einen physischen Einfluß gelten lassen. Aber, um nicht „Thomist“ zu werden, ist dieser Einfluß Gottes bloß ein „allgemeiner“, ohne Ziel und Richtung, also ins Blaue; oder ein in sich selber unbestimmter, was noch sinnloser ist.

Unser Autor will den Thomisten, oder wie er mit Vorliebe sagt, den „Neu-Thomisten“ noch eine andere Unwahrheit nachweisen. Er behauptet nämlich, daß Gott die Kreaturen zwar bewege, aber nicht vorherbewege, wie die „Neu-Thomisten“ erklären. Denn, meint der Autor, würde Gott die Kreatur vorherbewegen, so wäre der terminus dieser aktuellen Bewegung Gottes nicht unmittelbar die Thätigkeit selber der Kreatur, sondern das nächste Princip dieser Thätigkeit. Dem aber widerspricht der Thatbestand in sich und die Ausdrucksweise des hl. Thomas.

Unser Autor weiß wieder einmal nichts von der Philosophie. Ein Wesen in die Wirklichkeit, in actu versetzen heißt nach den Grundsätzen der Philosophie und des hl. Thomas diesem Dinge einen Akt, eine Form mitteilen. *Habere talem formam est motum esse*. Bewegt also Gott die Vermögen oder

Potenzen der Kreaturen, so verleiht er ihnen damit einen Akt, eine Form, die Wirklichkeit in ordine operativo. Der hl. Thomas sagt nirgends, Gott bewege die Kreaturen dadurch, daß ihre Thätigkeit, sondern dadurch, daß ihre Potenzen in actu seien oder in actu übergeführt würden. Will der Autor den hl. Thomas für sich in Anspruch nehmen, so muß er denselben sagen lassen: *Deus movet creaturam in quantum facit actionem creaturae esse in actu.* Der Autor findet die Begriffsbestimmung von dem Wesen der Bewegung, welche der hl. Thomas mit den Worten gibt: *movere nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum* als sehr gut angegeben. Allein gerade diese Begriffsbestimmung gibt seiner eigenen Theorie den Todesstoß. Der hl. Thomas spricht in der vom Autor angezogenen Stelle: *Summ. theol. 1. 2. q. 9. a. 1.* von der Bewegung oder von dem Bewegtwerden der Potenz, nicht aber der Thätigkeit. Bewegt also Gott dadurch, daß er die Thätigkeit hervorbringt, *educit de potentia in actum*, so bewegt er eben nicht die Potenz der Kreatur, sondern deren Thätigkeit. Der hl. Thomas aber lehrt ausdrücklich, daß Gott die Potenz bewege. Somit hat sich unser Autor in der eigenen Falle gefangen. Die Überschrift des genannten Artikels lautet: *utrum voluntas — also die Potenz — moveatur ab intellectu.* Dann sagt der hl. Thomas: *intantum aliquid indiget moveri ab aliquo, in quantum est in potentia ad plura.* Oportet enim quod id quod est in potentia reducatur in actum per aliquid quod est in actu. Et hoc est movere. Dupliciter autem aliqua vis — also die Potenz — invenitur esse in potentia ad diversa etc. Wie jedermann sieht, ist hier von der Potenz, nicht von der actio oder Thätigkeit die Rede. Der „modus loquendi S. Thomae“ ist somit sonnenklar. Will der Autor vielleicht zum Überflusse auch noch behaupten, die actio oder die Thätigkeit sei „in potentia ad plura“? Versetzt demnach Gott die Potenz in actu, damit eben diese Potenz als wirksame Ursache einen Akt, die Thätigkeit als entsprechenden Effekt hervorbringe, so ist die Vorherbewegung von selber gegeben. Daß die actio oder Thätigkeit der Kreatur deren „*formalis traductio et eductio de potentia in actum*“ sei, das glauben zwar die Molinisten, sonst aber kein Mensch. Die gesamte übrige Menschheit erklärt, die Thätigkeit bilde einen Effekt, eine Wirkung der Kreatur, und eine Wirkung könne niemals ihre eigene Ursache formell konstituieren.

Unser Autor beanstandet ferner das Wort: „vorher“. In der Stelle: *Summ. ctr. Gent. lib. 3. c. 149 — Summ. theol. 1. 2. q. 113. a. 8* soll der hl. Thomas weniger genau gesprochen

haben, wie dessen Kommentator: Ferrariensis zu der erstern Stelle ausdrücklich erkläre. Es könne somit zwar ein „vorher“ unserer Auffassung, nicht aber der Wirklichkeit nach, angenommen werden. — Allein unser Autor bringt nicht den ganzen Text des Ferrariensis. Ferrariensis definiert die Bewegung: *motus est actus existentis in potentia in quantum huiusmodi a movente causatus in mobili*. Wenn also die Bewegung vom Beweger verursacht ist, so muß die Thätigkeit des Bewegers offenbar vorausgehen, die Kausalität des Bewegers früher sein. Aber Ferrariensis bemerkt doch, daß die Bewegung des Bewegers und des Bewegten „*eadem res*“ sei! Ganz richtig. In welcher Weise aber dies der Wahrheit gemäß behauptet werden könne, haben wir früher gesagt. Fassen wir die Bewegung des Bewegers als Thätigkeit und die Bewegung des Bewegten als ein Leiden auf, so sind diese beiden nicht „*eadem res*“, sondern real unterschieden und gehören einer verschiedenen Kategorie an. Das Prädikament: „*actio*“ unterscheidet sich real vom Prädikament: „*passio*“. Nun ist aber die Bewegung des Beweglichen, also das Bewegt-werden eine *passio*, nicht eine *actio*. Versteht man aber unter der Bewegung des Bewegers nicht die Thätigkeit, sondern das, was durch eben diese Thätigkeit mitgeteilt wird, also den Akt, die Form, und unter der Bewegung des Beweglichen das, wodurch es bewegt ist in formeller Weise, so sind beide „*eadem res*“. Denn durch eben diese mitgeteilte Form ist das Bewegliche bewegt: *habere talem formam est motum esse*. Allein, *habere talem formam* ist nicht real identisch mit der Thätigkeit des Beweglichen. Diese Thätigkeit folgt vielmehr auf die mitgeteilte Form. *Tam Deus quam natura immediate operantur, licet ordinentur secundum prius et posterius*. *Quaest. disp. de potentia. q. 3. a. 7. ad 4.* Nun erklärt aber weder der hl. Thomas, noch Ferrariensis, die Thätigkeit Gottes sei „*eadem res*“ mit der Thätigkeit der Kreatur, sondern wir hören das gerade Gegenteil. *Impossibile est quod eorum quae sunt diversa secundum esse sit operatio una*. *Dico autem operationem unam non ex parte eius in quod terminatur actio, sed secundum quod egreditur ab agente*. *Summa ctr. Gent. lib. 2. c. 57.* — *Licet motus sit communis actus moventis et moti, tamen alia operatio est facere motum et recipere motum. Unde et duo praedicamenta ponuntur: „facere“ et „pati“*. l. c. — Inwiefern sind demnach die zwei vorhin genannten „*eadem res*“? *Nihil enim inconueniens est moventis et moti, quamvis secundum esse diversorum, esse eundem actum*. *Nam motus est*

idem quod actus moventis sicut a quo est, moti autem sicut in quo est. l. c. — Warum aber kann die Thätigkeit Gottes nicht „eadem res“ sein mit der Thätigkeit der Kreatur? Quia enim actio consequatur formam et virtutem, oportet, quorum sunt diversae formae et virtutes, et actiones esse diversas. l. c.

Bewegt also Gott den Willen nicht früher, teilt er der Kreatur keinen Akt, keine Form mit, so kann er auch nicht die Ursache der Thätigkeit des Geschöpfes bilden, weil eine und dieselbe Thätigkeit nicht aus zwei, ihrem Sein nach verschiedenen Thätigkeiten heraustreten kann. Darum kann die Thätigkeit Gottes und jene der Kreatur unmöglich „eadem res“ sein. Dies hat folglich Ferrariensis auch nicht behauptet. Dafür aber behauptet dies unser Autor.

Die Bezeichnung „decretum praedeterminans, seu divina praedefinitio“ stammt nicht von den „Thomisten“, wie der Autor S. 85 meint. Denn wir lesen im hl. Thomas: et hanc etiam rationem ponendi ideas, scilicet praedefinitionem operum agentium innuit Dionysius in cap. 5. de divinis nominibus. dicens: exemplaria dicimus in Deo existentium rationes substantificatas et singulariter praeeistentes; quas Theologia praedefinitiones vocat, et divinas et bonas voluntates existentium praedeterminativas et effectivas, secundum quas supersubstantialis essentia omnia praedefinivit et produxit. Quaest. disp. de veritate. q. 3. a. 1. — Ideae existentes in mente divina sunt creativae et productivae rerum. l. c. ad 5. Anderswo heißt es: alii reducunt omnia haec in causam supracoelestem scilicet in providentiam Dei, a qua omnia sunt praedeterminata et ordinata. Et secundum istos fatum erit quidam effectus providentiae, quia providentia nihil aliud est quam ratio ordinis rerum prout est in mente divina. Fatum vero est explicatio illius ordinis prout est in rebus. Unde Boëthius: fatum est immobilis dispositio rebus mobilibus inhaerens. Quodl. 12. a. 5. Vgl. Quaest. disp. de veritate. q. 5. a. 1. ad 1. — Summ. theol. I. p. q. 116. — Die weitere Behauptung des Autors, daß mit dem vorherbestimmenden Dekrete der „Thomisten“ sich die Freiheit nicht vertrage, ist eben nur eine Behauptung, weiter aber nichts. Dasselbe gilt von der Behauptung, daß die praemotio physica und die praedeterminatio physica „toto coelo differant“. Daß der hl. Thomas auch bei seinen Untersuchungen einen bestimmten Stoff vor sich habe, läßt sich nicht in Abrede stellen. Allein, der englische Lehrer stellt dabei auch bestimmte allgemeine Principien auf, eingedenk eines Gesetzes

der Logik, welches vorschreibt, daß in einem Syllogismus der Obersatz von allgemeiner Gültigkeit sein müsse. Dieser Obersatz kommt nun in der Stelle Summ. ctr. Gent. lib. 3. c. 149 vor und lautet: *motio autem moventis praecedat motum mobilis ratione et causa*. Nebenbei bemerken wir, daß in dieser Stelle fortwährend das Wort: „*praevenire*“ vorkommt.

Kein Thomist hat je behauptet, daß der Gegenstand auf den Willen gar keinen Eindruck mache. S. 88. Allein, nicht jede Neigung des Willens ist schon eine *actio vitalis*, wie der Autor behauptet. Die *actio vitalis* erfolgt dann, wenn der Wille sich „in *dispositione determinata*“ befindet, gemäß der Lehre des hl. Thomas in Summ. theol. 1. 2. q. 10. a. 1. ad 2. Was der Autor S. 90 sagt, steht wiederum im Widerspruche mit dem System des Molinismus und mit dem Autor selber. Der Autor sagt daselbst: es ist gar kein Zweifel, daß auch nach dem Simultan-Konkurse und der wirksamen Gnade im Sinne der Molinisten Gott den Willen *ex parte potentiae* wirksam bewegt. P. Molina und der Autor selber S. 25 leugnen dies ausdrücklich. Dasselbe gilt von P. Pesch mit seiner „*innern Selbstbestimmungsfähigkeit*“. Von einem „*complevere vel supplere vigorem ad agendum*“ kann somit nicht die Rede sein. Zu diesem Zwecke müßte doch Gott auf den Willen als solchen, als Potenz einwirken. Im Sinne der Molinisten aber wirkt Gott den Akt des Willens, weiter aber nichts. Ebendasselbst bringt der Autor abermals die „*efficientia indeclinabilis et insuperabilis ad objectum omnino determinatum*“, während er auf S. 96 entschieden bestreitet, daß auf diese *praemotio physica* unmittelbar der Effekt folge. S. 109 leugnet der Autor rundweg, daß aus einer unbestimmten Potenz kein bestimmter Akt hervorgehen könne. Der Autor verteidigt somit eine unbestimmte Ursache und eine bestimmte Wirkung, die aus eben dieser Ursache heraustritt. Die Potenz, welche in *ordine operativo* noch gar keine Wirklichkeit, sondern nur die Möglichkeit hat, bringt nichtsdestoweniger eine wirkliche Thätigkeit hervor. Herr von Münchhausen hat in unserm Autor einen warmen Verteidiger gefunden. Selbst P. Kleutgen gesteht, daß in einem Dinge, welches früher eine Thätigkeit hervorbringen konnte, aber nicht hervorbrachte, jetzt aber eine solche hervorbringt, bereits eine Veränderung eingetreten sein müsse. Nach unserm Autor aber geht dies ohne eine eingetretene Veränderung vor sich. Für den hl. Thomas ist es, wie wir bereits gehört haben, eine ausgemachte Sache, daß eine bestimmte Thätigkeit nur aus einem ebenfalls bestimmten *Agens* heraustraten kann.

Infolgedessen tritt aus einem Dinge, welches sich in der Potenz befindet, keinerlei Thätigkeit heraus. *Opus determinatum non progreditur nisi a determinato agente. Et inde est quod illud quod est tantum in potentia, non agit, quia se habet indeterminate ad multa. Sed forma quae est terminans potentiam materiae principium actionis dicitur. I. Sent. d. 45. q. 1. a. 3. — Nulla potentia passiva potest in actum exire nisi completa per formam sui activi, per quam fit in actu, quia nihil operatur nisi secundum quod est in actu. III. Sent. d. 14. q. 1. a. 1. qu. 2.*

Der Beweis des Autors, daß der Verstand oft vom Willen bewegt werde, ohne daß dieser letztere der Natur nach früher dem Verstande etwas einpräge, denselben verändere, ist, wie alle Beweise des Autors, durch und durch falsch. Eine Bewegung oder Bestimmung, ohne daß der Beweger dem Beweglichen, dem zu Bestimmenden etwas mitteile, kann es ein für allemal nicht geben. Nun aber bewegt und bestimmt der Wille den Verstand. *Cum ergo in viribus animae voluntas habeat locum primi motoris actus ejus est prior quodammodo actibus aliarum virium, in quantum imperat eos secundum intentionem finis ultimi, et utitur eis in consecutione ejusdem. Et ideo vires motae a voluntate duo ab ea recipiunt. Primo formam aliquam ipsius secundum quod omne movens et agens imprimit suam similitudinem in motis et patientibus ab eo. III. Sent. d. 23. q. 3. a. 1. Daraus ergibt sich die bekannte Thatsache, daß die Beweise unseres Autors weiter nichts sind als grundlose Behauptungen. Man vergleiche: *Summ. theol. I. 2. q. 23. a. 4 und q. 26. a. 2.**

Wie nicht anders zu erwarten, muß auch hier wiederum der hl. Thomas erhalten. Denn, bemerkt unser Autor, es ist klar und offen, daß der hl. Thomas den Freiheitsgebrauch, *usum proprium libertatis*, in den wahren und eigentlichen Akt des Willens verlegt, indem der Wille die erkannte Sache anstrebt und umfaßt. Folglich muß eine Stelle des hl. Thomas ganz anders ausgelegt werden, als es gewöhnlich geschieht. Die genannte Stelle lautet: *cum Deus sit primum principium motionis omnium, quaedam sic moventur a Deo, ut etiam ipsa se moveant, sicut quae habent liberum arbitrium; quae si fuerint in debita dispositione et ordine debito ad recipiendam motionem, qua moventur a Deo, sequentur bonae actiones, quae totaliter reducuntur in Deum sicut in causam.* Wie muß also diese Stelle verstanden werden? Sie ist nicht so aufzufassen, sagt der Autor, als verlangte S. Thomas eine Disposition unseres Willens, die der Natur nach der Bewegung und dem Konkurse Gottes mit unserer Thätig-

keit voranginge. Wir disponieren uns vielmehr gut oder schlecht durch unsere Thätigkeit selber.

Aus der Darlegung des Autors leiten wir nun folgende Schlusfolgerungen ab: Die Disposition unseres Willens muß jedenfalls der Bewegung Gottes und seinem Konkurse vorangehen. Besteht nun diese Vorbereitung in der Thätigkeit des Willens selber, so geht diese Thätigkeit der Bewegung Gottes voraus. Gott muß somit auf die Thätigkeit der Kreatur warten, sich von der Thätigkeit der Kreatur zu der Mitwirkung bestimmen lassen. Gottes Konkurs verhält sich stofflich. Dazu kommt die sonderbare Ansicht, daß die Ursache erst durch ihre Wirkung, nämlich der Wille durch seine Thätigkeit gut oder schlecht disponiert wird. Bis jetzt haben wir immer gehört, daß aus einer gut oder schlecht disponierten Ursache der Effekt heraustrete, somit die Disposition der Ursache dem Effekte vorausgehen müsse. Nun erklärt uns aber der Autor, daß diese Disposition der Ursache von der Wirkung herstamme. Daraus folgt unwiderleglich, daß unser Wille erst durch die Thätigkeit selber gut oder böse wird. Von einer Doktrin dieser Art hat der hl. Thomas wahrhaftig nie geträumt. Sie steht aber auch im hellen Widerspruche mit dem Zusammenhange der Stelle selber. Denn es heißt da, wenn der Wille sich in einer guten, gehörigen Disposition befinde, so folge eine gute Thätigkeit. Was soll nun das Wort: „folgen“ bedeuten, falls der Wille durch die Thätigkeit selber gut disponiert wird? Wozu wird er denn gut disponiert? Vielleicht für die Bewegung Gottes? Die braucht der Wille gar nicht mehr. Denn befindet er sich bereits in der Thätigkeit, und dies ist der Fall, weil eben diese Thätigkeit die Disposition bildet, so ist der Konkurs Gottes vollständig überflüssig. Der Konkurs Gottes ist ja nur zu dem Zwecke notwendig, damit eine Thätigkeit des Willens zu stande komme. Ist diese Thätigkeit bereits als Disposition vorhanden, dann brauchen wir wahrhaftig keinen Konkurs Gottes mehr, und niemand weiß, wozu diese Disposition dienen soll. — Endlich spricht der heil. Thomas an der genannten Stelle nirgends von der guten oder schlechten Disposition der Willensthätigkeit, sondern des Willens, damit eine gute Thätigkeit erfolge. Somit ist das eine: „lucidum et planum“, daß der Autor die Wahrheit absichtlich entstellt, die Auktorität des hl. Thomas arg mißbraucht.

Eines indessen wollen wir genau zur Kenntnis nehmen. Der Autor sagt nämlich S. 112, nisi enim nobiscum concurreret Deus et eandem nobiscum operationem operaretur, actio nostra a nobis

reapse dici non posset. Die „Thomisten“ erklären, nisi Deus nos de potentia in actum reduceret, ex potentia agentibus actu agentes faceret, actio nostra a nobis reapse dici non posset. Diese Potenz der „Thomisten“ wird nun von den Molinisten auf das heftigste bekämpft und als Tod der Freiheit ausgerufen. Nun denn, vermag der Wille ohne Konkurs Gottes — non posset sagt ja der Autor, wie P. Molina — nicht in Wirklichkeit irgend eine Thätigkeit zu entwickeln, ist es dann nicht ebenso um die Freiheit geschehen? Wie hat doch der Autor S. 17 die Freiheit definiert? Es heißt daselbst: Molinistae insuper ad libertatem a necessitate in operando formalem et simpliciter dictam quam maxime exigunt, ut in eo ipso signo rationis, quo voluntas reipsa transeat in actum volendi, aut libere non transeat in actum volendi, possit etiam in concreto i. e. ratione habita omnium momentorum quae voluntatem vere et physice afficiunt, reapse non transire in illum actum; aut contrario possit reapse ransire in illum actum. S. 112 aber lesen wir, daß der Wille ohne Konkurs Gottes reapse non posset elicere actionem. Wie kommt also der Autor dazu, die „Thomisten“ wegen ihrer Doktrin zu bekämpfen? Sehr einfach; es geschieht aus dem Grunde, weil sie die praemotio physica des hl. Thomas und nicht den Simultan-Konkurs des P. Molina lehren. Das „reapse elici non posse“ ist natürlich etwas ganz anderes, wenn es die „Thomisten“, und etwas ganz anderes, wenn es die Molinisten verteidigen. Noch dazu bemerkt der Autor S. 112, die Thätigkeit könne, insoferne sie praecise von uns ausgeht, als endgültig möglich betrachtet werden. Hören wir den Autor selber. Itaque quoniam actio, quae est vere et identice nostra, etiam a Deo procedit, potest considerari, ut reddens seipsam, quatenus praecise a nobis procedit, ultimo possibilem.

Was unser Autor hier sagt, ist fürwahr nicht mehr verständlich und de facto „non potest considerari“. Denn eine actio, die „procedit“, ist mehr als „ultimo possibilis“. Eine actio, die „ultimo possibilis“ ist, „non procedit“. Am allerwenigsten aber kann eine actio, die „procedit“, sich selber „ultimo possibilem reddere“. Diese Widersprüche kann kein Mensch verdauen. Leider stehen auf eben dieser Seite noch mehrere andere Widersprüche. Macht sich nämlich die Thätigkeit, insofern sie praecise von uns ausgeht, „ultimo possibilem“, und eine bloß mögliche, wenn auch „ultimo“ mögliche Thätigkeit geht nicht hervor, sondern immer nur eine wirkliche, so ist eben diese wirkliche Thätigkeit nicht „vere et identice nostra“, sondern nur die Thätigkeit des göttlichen Konkurses. In dieser Weise wird aller-

dings die „prioritas“ Gottes und die „posterioritas“ unserer Thätigkeit gewahrt. Allein eben die Thätigkeit ist ja, insofern sie praecise von uns ausgeht, nur „ultimo possibilis“, somit nicht wirklich? — Ferner eben diese Thätigkeit, die, insofern sie von uns ausgeht, ultimo possibilis ist, soll nach der Versicherung des Autors in ihrer Weise den angebotenen und bedingten Konkurs Gottes determinieren. Wie kann das, was „ultimo possibile“ ist, ein anderes determinieren? wie kann dieses ultimo possibile den genannten Konkurs Gottes bestimmen, dafs derselbe in der Wirklichkeit gerade auf diese Thätigkeit seinen Einfluß geltend mache und in einen thatsächlich gewährten und ausgeübten Konkurs übergehe? Liegt der Grund dafür vielleicht darin, dafs eben diese unsere Thätigkeit „ultimo possibilis“ ist? Allein, diese possibilitas ultima hat der Autor früher überhaupt gefordert, damit der Mensch, damit dessen Wille frei sei. Weiters verlangt der Autor für die Freiheit, dafs der Wille nicht praecise für diese oder jene Thätigkeit bestimmt werde. Es widerspricht ganz einfach den Denkgesetzen, dafs ein, wenn auch ultimo Mögliches die Thätigkeit eines andern bestimme. Die stoffliche Bestimmung des göttlichen Einflusses durch den Willen verwerfen ja die Molinisten. Nach der Ansicht unseres Autors hätten wir es aber in Wahrheit nicht einmal mit einer stofflichen Bestimmung zu thun, weil die Thätigkeit der Kreatur ja gar nicht existiert, sondern bloß ultimo possibilis ist. Dazu kommt, dafs gemäß der Sentenz des Autors die Thätigkeit des Willens als ultimo possibilis die Disposition bildet für die Aufnahme der Bewegung Gottes. Derlei Anschauungen lassen sich schlechterdings nicht mehr begreifen, ganz abgesehen von der Behauptung, dafs die Actio, insofern dieselbe praecise von uns stammt, sich selber zu einer ultimo möglichen mache.

Wir werden darum bei der gewöhnlichen Auslegung der Stelle des hl. Thomas bleiben müssen, welcher gemäß die Potenz, also der Wille, nicht durch seine eigene Thätigkeit, sondern durch etwas anderes für die Bewegung Gottes disponiert wird. Diese Disposition ist nun allerdings früher als die Bewegung Gottes gemäß der Art und Weise, nach welcher das stoffliche Element früher ist als das formelle. Dieses stoffliche Element „modifiziert“ auch das formelle, denn: *quidquid recipitur in aliquo, recipitur secundum modum recipientis*. Indessen kann die Thätigkeit der Kreatur niemals früher sein als die Thätigkeit Gottes, weil die erstere ein Seiendes durch Anteilnahme, *ens per participationem*, letztere dagegen ein Seiendes durch seine

Wesenheit, ens per essentiam bildet. Simpliciter früher ist aber jederzeit die Form als der Stoff.

Kein „Thomist“ bestreitet, daß nach dem hl. Thomas der „usus formalis“ der Freiheit in der Thätigkeit des Willens bestehe. Darum handelt es sich aber nicht zunächst, sondern um den Übergang des Willens aus dem Zustande der Potenz in jenen der Aktualität. Wir fragen in erster Linie darum, wie und wodurch das agens in potentia ein agens in actu werde. Der „usus“ bildet dann den Effekt, die unmittelbare Wirkung des agens in actu. Freilich, die Molinisten halten dafür, daß die Potenzen von Natur aus und beständig agentia in actu ausmachen. Selbstverständlich bedürfen diese Potenzen dann weder einer Vorherbestimmung, noch Vorherbewegung. Für diesen Fall hat auch noch kein „Thomist“ eine solche gefordert. Allein, die Voraussetzung der Molinisten ist eine ganz falsche. Die Potenzen oder Fähigkeiten der Kreaturen sind von Natur aus, und vielfach auch sonst nicht agentia in actu, sondern bloß in potentia. Wenn sie agentia in actu sind, hat, wie P. Kleutgen selber gesteht, bereits eine Veränderung stattgefunden. S. 106 spricht der Autor von der Ansicht einiger Molinisten, die dahin geht, die Determinierung der Kreatur bestehe ihrem ontologischen Wesen nach in der freien Fähigkeit mit der realen Identität, die sich jetzt anders als früher für das erkannte Objekt disponiere und konstituiere. Wie sich aber eine Fähigkeit bei realer Identität jetzt anders als früher für einen Gegenstand disponieren könne, das uns zu sagen hat der Autor vergessen. Verbält sich eine Fähigkeit jetzt anders als früher, so ist eben eine Veränderung eingetreten, die reale Identität somit aufgehoben. Diese Veränderung aber hat sich vollzogen auf Grund eines Seienden, eines ens, welches zu der Fähigkeit hinzugekommen ist. Dieses Seiende nennen wir Akt oder Form. Es ist vorübergehend, per modum transients et intentionis in der Fähigkeit.

Der Simultan-Konkurs der Molinisten.

S. 113 lesen wir über den Konkurs Gottes: sine concursu Dei actio nulla creaturae locum habere potest. Der concursus oblatu necessario est multiplex et indifferens. Der concursus actu exhibitus est cum actione creaturae re identificata. Allein diese beiden Konkurse Gottes, der oblatu und exhibitu, bilden eigentlich doch nur einen Konkurs, der sich indessen in einem doppelten Zustande befindet.

Hier haben wir ebensoviele Widersprüche und Unmöglich-

keiten als Sätze vor uns. In der That! „Ohne Konkurs Gottes kann keinerlei Thätigkeit der Kreatur zu stande kommen.“ Daraus folgt dann, wollen wir von der Beweisführung des Autors gegen die Thomisten Gebrauch machen, daß der Konkurs Gottes dem Geschöpfe erst die Fähigkeit oder Potenz mitteilt. Die Kreatur kann nur darum etwas nicht, weil sie dazu keine Fähigkeit oder Potenz hat. S. 17 aber fordert der Autor für die Freiheit, daß der Wille unter Voraussetzung aller Momente, die denselben in Wahrheit und physisch affizieren, *possit reapse non transire in illum actum; aut contrario possit reapse transire in illum actum.* Warum bekämpft dann der Autor die „Thomisten“? — Ferner, „der Konkurs Gottes ist ein vielfacher“. Wäre dem nicht so, bemerkt der Autor, so könnten wir in dem Momente, in welchem wir diese eine Thätigkeit ausüben, nicht thatsächlich, reapse eine andere Thätigkeit setzen. Hat es der Autor je zu stande gebracht, außer der einen Thätigkeit, welche er *de facto* vollzieht, in *eodem signo reapse* eine andere Thätigkeit zu setzen? Mit andern Worten: hat der Autor je im Leben zwei Thätigkeiten zugleich gesetzt, denselben Gegenstand gewollt und nicht gewollt? Ein Widerspruch dieser Art ist auch dem Konkurs Gottes unmöglich. Besagt aber die Beweisführung des Autors nichts anderes, als der Konkurs Gottes müsse aus dem Grunde ein vielfacher sein, damit die Kreatur, während sie *de facto* die eine Thätigkeit ausübt, in *eodem signo reapse* die Fähigkeit oder Potenz beibehalte, eine andere Thätigkeit zu setzen, so ist der Beweis für die Vielheit des Konkurses total mißlungen. Denn erstens gibt der vielfache Konkurs Gottes der Kreatur nicht erst die Fähigkeit oder Potenz für eine andere Thätigkeit, indem die Geschöpfe diese Fähigkeit schon von Natur aus haben; zweitens behalten sie diese Fähigkeit auch dann bei, wenn der Konkurs nicht ein vielfacher ist. Der Konkurs Gottes gibt und nimmt der Kreatur keine Fähigkeit oder Potenz. Ebenso wenig kann dieser Konkurs bewirken, daß die Geschöpfe zugleich thätig und unthätig seien oder zwei Thätigkeiten zugleich setzten. Somit brauchen wir einen vielfachen Konkurs durchaus nicht. Die Ansicht des Autors, der Konkurs Gottes müsse deshalb ein vielfacher sein, weil sonst die Thätigkeit, welche die Kreatur *de facto* ausübt, eine notwendige wäre, ist eben nur eine bloße Behauptung, weiter nichts. Eine notwendige könnte diese Thätigkeit nur dann sein, wenn der Konkurs Gottes die Fähigkeit oder Potenz der Kreatur für eine andere Thätigkeit zerstörte, was der Autor nicht zu

beweisen vermag. Die Thätigkeit Gottes füllt nicht die ganze Potentialität der Kreatur aus.

„Der Konkurs Gottes muß überdies indifferent sein.“ Was ist der Konkurs Gottes? Nichts anderes als die Bewegung oder Thätigkeit Gottes. Was ist nun aber eine indifferente Bewegung? Der reine Widerspruch. Wie der Autor selber aus der Theologie oder aus der Moral weiß, kann man in abstracto von indifferenten Handlungen, Bewegungen sprechen, allein derlei Handlungen existieren weder, noch können sie existieren. In individuo gibt es nur ganz bestimmte Handlungen, die ein ganz bestimmtes Ziel vor sich haben. Dies ist hier noch umso mehr der Fall, als der Zweck oder das Ziel des göttlichen Konkurses ja die Thätigkeit der Kreatur bildet. Es kann somit auch die Thätigkeit der Kreatur nicht etwas Indifferentes sein. Sowohl als Ziel, als auch als Thätigkeit schließt sie jede Indifferenz aus. Und wozu sollte auch dieser indifferente Konkurs Gottes dienen? Der Konkurs Gottes ist nach unserm Autor durchaus notwendig, damit die Kreatur eine Thätigkeit zu stande bringe. Allein, ein indifferenter Konkurs, angenommen, er existierte, könnte doch nie eine Thätigkeit bewirken. *Opus determinatum non sequitur nisi ex determinato agente.* Wie wenig indifferent dieser Konkurs Gottes ist, sagt uns der Autor selber mit den Worten: *unus est concursus, quem Deus, quantum est ex parte sua, cum creatura exercere paratus est, si ipsa, quod suum sit simul praestet.* Will also Gott diesen Konkurs „exercere“, so kann er unmöglich ein indifferenter Konkurs sein, weil ein solcher „exerceri non potest“. Ebenso wenig vermag die Kreatur, *quod suum est*, durch eine indifferente Thätigkeit zu leisten. Handelt es sich wirklich um das „exercere“, so kann damit nur eine bestimmte Thätigkeit oder Bewegung Gottes zu einem bestimmten Zwecke und Ziele hin gemeint sein. Andernfalls will Gott einfach nicht, *non est paratus.*

„Der Konkurs Gottes, welcher *exhibitus* heißt, bildet der Sache nach eins und dasselbe mit der Thätigkeit der Kreatur.“ Darauf antwortet der hl. Thomas mit einem: „*impossibile est*“. *Impossibile est quod eorum quae sunt diversa secundum esse, sit operatio una.* Der Autor kann aber nicht bestreiten, daß Gott und die Kreatur „*sint diversa secundum esse*“. Die Stelle des hl. Thomas samt deren Begründung haben wir früher genau angegeben.

Dieser *conkursus exhibitus* ist immer „*ad unum determinatus*“. Ja, wie kann aber dann die Freiheit der Kreatur bestehen?

Der Autor macht ja fortwährend den „Thomisten“ gegenüber geltend, daß die Thätigkeit oder Bewegung Gottes, die das Geschöpf „ad unum determiniert“, die Freiheit aufhöbe. Meint vielleicht der Autor, dies treffe nur bei dem „concurus oblatas“, nicht aber bei dem „concurus exhibitus“ zu? Sollte dies der Fall sein, so müßten wir antworten, daß die „Thomisten“ nicht nach dem *concurus oblatas*, sondern nach dem *exhibitus* fragen. Der *concurus oblatas*, quem Deus paratus est dare, kümmert die „Thomisten“ gar nicht. Es handelt ganz besonders sich vielmehr um die thatsächliche, wirkliche Bewegung Gottes, nicht um jene, welche Gott erst zu geben bereit ist. Von dieser thatsächlichen Bewegung Gottes behauptet nun der Autor gegen die Thomisten, sie determiniere den Willen ad unum und zerstöre infolgedessen die Freiheit. Nun lesen wir aber hier schwarz auf weiß, der *concurus Dei exhibitus*, quem Deus reapse praestat, sei determinatus ad unum.

Was verstehen die Molinisten unter dem *concurus oblatas*? Dieser Konkurs, als solcher, ist der ewige Beschluß Gottes, der, was ihn selber betrifft, durchaus wirksam ist und alle Thätigkeiten und Wirkungen, deren die Kreatur in Rücksicht auf ihre Natur und Fähigkeiten, je nach den Bedingungen, in welchen sie sich befindet, fähig ist, physisch verursacht. Aber dieser ewige, wirksame, physisch bewirkende Entschluß Gottes ist ein, in seiner Art von seiten der sekundären Ursache, auf welche er sich objektiv bezieht, bedingter Entschluß. Gott will nämlich, daß dieser oder jener Akt durch den Willen der Kreatur gesetzt werde, wenn dieser Wille sich, soviel an ihm ist, zur Vollziehung dieses Aktes determiniert. Und unter eben dieser Bedingung will Gott Einfluss nehmen und mitwirken zu demselben Akte, soweit dies von seiten des ersten Principis notwendig ist. So unser Autor S. 114.

In dieser Darlegung haben wir zunächst abermals einen Widerspruch zu verzeichnen. Es heißt nämlich: „si ipsa voluntas sese ad eliciendum hunc actum, quantum ex ipsa est, determinet.“ Nach dem soeben Gehörten bestimmt sich also der Wille selber, diesen oder jenen Akt auszuführen; folglich geht die Selbstbestimmung voraus und unterscheidet sich real von der wirklichen Thätigkeit oder Setzung des Aktes, von dem „*elicere hunc actum*“. Allein S. 107 ff. hat der Autor den Beweis zu erbringen versucht, daß die Selbstbestimmung formell in der Thätigkeit selber, im *actus elicetus* bestehe. Will demnach der Autor konsequent vorgehen, den Widerspruch mit sich selber vermeiden, so muß er sagen: Gott will konkurrieren,

mitwirken mit dem Akte des Willens, wenn der Wille seinerseits diesen Akt setzt, „*elicit*“. Dies ist der logisch richtige Satz im Systeme der Molinisten. Allein, verhält sich die Sache also, dann hängt der Konkurs Gottes thatsächlich von der Thätigkeit der Kreatur ab. Der *concurus oblatus* wäre nicht wirksam, physisch verursachend, bestimmte die Kreatur nicht, soviel an ihr ist, sich zu dieser ihrer Thätigkeit. Es ist der helle Widerspruch, zu sagen, von seiten Gottes sei der „*concurus efficax et physice efficiens*“, aber doch nur unter der Bedingung, daß die Kreatur, soviel an ihr ist, sich zu diesem Akte determiniert. Wir wollen einmal zugeben, der Konkurs sei von seiten Gottes „*efficax et physice efficiens*“. Wodurch ist er es denn? Aus welchen Motiven hat Gott dieses „*decretum efficax et physice efficiens*“ gefaßt? Entweder hängt dieses Dekret Gottes von der Bedingung, beziehungsweise von der Erfüllung der Bedingung durch die Kreatur, ab, wird es irgendwie beeinflusst, und dann hängt der Wille Gottes thatsächlich von der Kreatur ab, wird sein Wille durch den Willen der Kreatur „*efficax et physice efficiens*“. Oder die Setzung und Ausführung dieser Bedingung durch die Kreatur hat keinerlei Einfluß auf den Willen Gottes, dieser Wille hängt nicht davon ab, und dann brauchen wir diese Bedingung nicht, denn das *decretum* ist ohne diese Bedingung „*efficax et physice efficiens*“. Diese beiden Lehren vereinigen wollen, heißt den Widerspruch predigen.

Der Autor meint, dieser bedingungsweise Konkurs Gottes schliesse keine Schwäche und Unterwerfung Gottes unter die Kreatur in sich, sondern sei nur ein Ausfluß der Güte Gottes. Allein, dies ist nur in dem Falle richtig, als die Erfüllung der Bedingung keinerlei Einfluß auf das *decretum* hat, den Willen Gottes nicht bestimmt. In diesem Falle ist aber die Bedingung überhaupt überflüssig, und das *decretum* aus sich, ab *intrinsic* „*efficax und physice efficiens*“. Hängt aber das *decretum* in irgend einer Weise von der Bedingung ab, so ist die Unterwerfung Gottes unter die Kreatur ein für allemal besiegelt. Ebenso unrichtig ist die weitere Behauptung des Autors, es sei nicht notwendig, daß die Kreatur früher als thätig sich erweise, Gott zum Konkurse anrege. Denn ein bedingter Konkurs läßt sich gar nicht anders denken, als daß entweder zwei auf Kommando, oder der andere erst dann in Thätigkeit übergeht, wenn er den einen bereits in der Thätigkeit begriffen erblickt. Darum bemerkt ja P. Herice, S. J., wie wir früher gehört haben, daß dieser bedingte Konkurs Gottes einfach

nicht begreiflich, non intelligibilis, sei. Und in der That verhält sich die Sache so. Wir können doch nicht annehmen, daß Gott und die Kreatur wie auf Kommando, wie es beim Militär Sitte ist, sich zur Thätigkeit anschicken. Somit kann nur entweder die Thätigkeit Gottes, oder jene der Kreatur früher sein. Die Thätigkeit Gottes darf aber nach den Molinisten nicht früher sein, denn sie würde die Freiheit der Kreatur aufheben. Folglich ist die Thätigkeit der Kreatur früher. Das Beispiel, welches der Autor angeführt, ist so ungeschickt als nur möglich. Dieses Beispiel würde, falls es den Molinisten damit Ernst ist, ihr ganzes Lehrgebäude zum Einsturze bringen. Der Autor sagt nämlich: „die Fähigkeit des Willens, von der zukommenden Gnade angeregt, bringt einen übernatürlichen Akt der Liebe Gottes hervor, indem die Gnade auf diesen Akt Einfluß nimmt. In eben diesem Momente wirkt aber auch der übernatürliche habitus der Liebe. In ähnlicher Weise müssen wir uns denken, daß die Potenz Gottes, gleichsam ein gewisser habitus, allen Dingen und dem Willen des Menschen innerlichst innewohnend, und mit ihnen verbunden, bei jeder Thätigkeit der Kreatur mitwirkt. Die Potenz Gottes verhält sich zu jeder geschöpflichen Ursache, wie die Weesenheit der Seele zu ihren Potenzen, vorausgesetzt, daß diese sich real von ihren Potenzen unterscheidet.“

Dieses Beispiel des Autors ist so falsch als nur möglich. Zum ersten bildet die Gnade das principium radicale des übernatürlichen Aktes, der habitus der Liebe ist das principium proximum des actus charitatis. Allein, diese beiden Faktoren genügen nicht, daß ein wirklicher Akt oder de facto gesetzt werde, andernfalls wäre der Mensch in der Gnade, beständig, ohne Unterbrechung mit Bezug auf den Akt der Liebe in Thätigkeit, was wahrlich niemand behaupten kann. Zum zweiten ist die Gnade der Natur und Kausalität nach früher als der habitus charitatis, denn, wie S. Thomas lehrt, bildet die Gnade die Wurzel der Tugenden, und letztere gehen in ähnlicher Weise aus der Gnade hervor, wie die Fähigkeiten oder Potenzen aus dem Wesen der Seele. Die Molinisten aber bestreiten, daß der Konkurs Gottes der Natur und Kausalität nach früher sei als die Thätigkeit der Kreatur. Beide sind vielmehr zugleich, nach unserm Autor sogar re identificata. Zum dritten ist die Liebe ein habitus, der ein vollkommenes festes Sein in der Potenz hat, in welcher er sich befindet. Allein, die Bewegung Gottes, der Konkurs, hat kein fixes, sondern nur ein vorübergehendes Sein, wie S. Thomas ausdrücklich bemerkt, und

auch die Erfahrung lehrt, indem sonst der Mensch fortwährend, ununterbrochen den Akt der Liebe thatsächlich ausüben müßte. Vgl. Quaest. disp. de potentia. q. 3. a. 7. ad 7. Die Potenz Gottes mit einem habitus vergleichen, das kann wirklich nur den Molinisten einfallen. Um nichts besser ist der Vergleich der Potenz Gottes mit der Seele hinsichtlich ihrer Fähigkeiten oder Potenzen. Alles, was der Autor hier anführt, berührt die Fähigkeit oder Potenz oder „se tenet ex parte potentiae“, vervollständigt das Tätigkeitsvermögen. Der Konkurs Gottes aber vervollständigt nicht das Vermögen zu der Thätigkeit. Diese ist vielmehr ohne Konkurs Gottes schon vollkommen komplet für die Thätigkeit. Folglich können wir uns die „potentia divina“ nicht als „quemdam habitum“ denken. Nach den Molinisten wirkt Gott gar nicht auf die Potenz als Potenz.

Will demnach Gott nur unter der Bedingung konkurrieren, daß die Kreatur ebenfalls will, so macht er seinen Willen von der Kreatur abhängig. Dies aber kann er nicht. Gott kann unmöglich sich durch die Kreatur zu etwas bestimmen lassen. Niemals kann darum die Kreatur den Grund abgeben, daß Gott sich absolut entschließt, efficaciter und als physisch efficiens mitzuwirken. Darum ist es nichts als eine Irreführung, wenn die Molinisten behaupten, der Wille Gottes, das decretum, sei von seiten Gottes ein absolutes und wirksames. Ein solches ist es nur, indem es von der Zustimmung, von dem consensus der Kreatur bestimmt wurde. Thut die Kreatur von ihrer Seite nicht alles, so ist auch das decretum selber ein unwirksames, durch die Bedingung, die von der Kreatur nicht eingehalten wurde, in seiner Absolutheit beeinträchtigt decretum. Ein Beispiel wird die Sache klar machen. Ich will einen Kaufvertrag mit einem andern abschließen, aber unter der Bedingung, daß dieser andere seine Ansprüche nicht zu hoch spannt. Ich weiß indessen voraus, daß die Forderungen des andern mir vollkommen entsprechen. Darum will ich den Kaufvertrag absolut und in wirksamer Weise zur Ausführung bringen. Wer wird nun leugnen, daß die Leistungen des andern bestimmend auf meinen Entschluß einwirken? Hier von einem absoluten und unabhängigen Willen zu sprechen, kann keinem vernünftigen Menschen in den Sinn kommen. Ja, mein Entschluß ist ein absoluter, wirksamer, allein das Motiv, warum er dieses ist, bildet das mir erwünschte Entgegenkommen des andern Teiles. Durch dieses Entgegenkommen ist mein Wille ein absoluter, wirksamer geworden. Wollte demnach jemand so ohne weiteres meinen absoluten,

wirksamen Entschluß anerkennen und hervorheben, so würde er sich und andere betrügen. So verhält sich die Sache auch mit Bezug auf den Willen Gottes. Darum ist es eine Täuschung und Irreführung anderer, wenn die Molinisten fortwährend behaupten, das decretum Gottes sei „ex parte sua efficax et physice efficiens“, aber von seiten der Kreatur, des Gegenstandes bilde es ein decretum „conditionatum“. Das decretum Gottes ist ein absolutes und wirksames, ja, aber es ist ein solches geworden durch die Voraussicht der Zustimmung der Kreatur. Diese Zustimmung macht es zu einem absoluten und wirksamen Dekret. Die vorausgesehene Zustimmung bildet für Gott den Beweggrund, daß er absolut und wirksam will. Darum kann man in diesem Falle nur von einem durch die Kreatur bewirkten absoluten und wirksamen decretum Gottes sprechen. Alles andere ist leeres Gerede. Gott sieht voraus, daß mit der Kreatur sich dieses und jenes ausführen läßt. So sagt er sich denn, gut, schließen wir ab, thun wir mit. Es ist unser ernster, aufrichtiger Wille. Das decretum Gottes ist an und für sich selber ein bedingtes, nicht aber ein absolutes.

Daß wir mit dieser unserer Auffassung mit Bezug auf die Theorie der Molinisten im vollen Rechte sind, beweist der Autor durch den zweiten Vergleich, den er der moralischen Ordnung entnimmt. Gott will und wollte von Ewigkeit her, daß, soweit es von ihm abhängt, jede Thätigkeit und jeder Effekt der sekundären Ursache ausgeführt werde und zu stande komme, wenn nur die Kreatur das, was von ihrer Seite erforderlich ist, um diesen Effekt zu bewirken, von ihrer Seite aus leistet. Damit ist die Abhängigkeit Gottes von der Kreatur doch gewiß klar genug an den Tag gelegt. Jemand will sich vermählen. Er kann es natürlich nur thun, wenn der andere Teil seine Zustimmung gibt. Er sieht aber mit aller Gewißheit voraus, daß dieser andere Teil seinen consensus geben wird. Folglich ist dieser sein Entschluß, zu heiraten, ein durchaus absoluter und wirksamer. Ist diese Schlußfolgerung ohne weiters eine richtige? Nein, durchaus nicht. Sein Wille, der ernste, aufrichtige Wille hängt ab von der Zustimmung des andern Teiles. Darum wäre es ganz und gar falsch, zu sagen, dieser Mensch habe einen absoluten, wirksamen Willen. Diesen Willen macht eben die bestimmte Zusage zu einem absoluten, folglich abhängigen. Dieser Mensch kann, ohne mehr als halb verückt zu sein, nicht im vorhinein durchaus heiraten wollen ohne Rücksicht und Gewißheit bezüglich der Beistimmung des andern Teiles. Gerade darum ist sein Wille dieser

Beistimmung untergeordnet, von ihr abhängig, nicht aber in sich absolut. Andererseits aber kann diesem Willen auch die Absolutheit im Sinne von wahr und ernstlich nicht abgesprochen werden. Die Molinisten bewegen sich nun fortwährend in diesem Trugschlusse herum und behaupten mit aller Hartnäckigkeit, das decretum Gottes sei von seiner Seite aus ein durchaus absolutes und physisch wirksames. Das Wort: absolut und physisch wirksam wird nämlich in der Bedeutung von ernstlich und aufrichtig gefasst, als wäre dies so ohne weiters eins und dasselbe. In Wahrheit setzt die Theorie der Molinisten die Bedingung in das decretum Gottes selber hinein, ordnet sie dieses decretum der Kreatur unter und macht es durchaus von ihr abhängig, somit selber zu einem bedingten.

Dies geht umsomehr aus dem Umstande hervor, als dieses decretum ein allgemeines, ein „decretum generale“ ist, wie die Molinisten selber behaupten. Dieses decretum heisst aus dem Grunde ein allgemeines, weil durch dasselbe nicht blofs zu einem Akte der Konkurs angeboten wird, sondern zu mehreren oder auch zu allen, welche die freie Potenz hinsichtlich des dargestellten Gegenstandes hic et nunc setzen kann. Dafs nun die Kreatur überhaupt hic et nunc nur einen, nicht mehrere oder sogar alle Akte setzen kann, davon scheinen die Molinisten nichts zu wissen. Vgl. Quaest. disp. de malo. q. 6. a. 1. ad 16. 18. 19. Dieses decretum Gottes bezieht sich auch nicht auf alle Akte, die in individuo, sondern die in specie möglich sind. Und es umfaßt diese Akte nicht im allgemeinen, confuse, sondern im einzelnen, in particulari. Es bezieht sich auf den bestimmten und singulären Akt in den einzelnen Arten.

Da soll sich nun auskennen, wer es vermag. Das decretum Gottes, ex parte sua efficax et efficiens, ist ein „decretum commune ad plures actus“ und bezieht sich nichtsdestoweniger „ad singulos actus in individuo“. Wie dann eben dieses decretum noch „multiplex et indifferens“ sein könne, läfst sich absolut nicht begreifen. Nach den gewöhnlichen Gesetzen ist das commune nicht particulare, und das particulare nicht commune. Noch dazu erstreckt sich dieses decretum „generale“ nicht auf alle Akte, die „in individuo“, sondern nur, die „in specie“ möglich sind. Nichtsdestoweniger umfaßt es „in particulari“ den bestimmten singulären Akt in den einzelnen Arten. Ein indifferentes decretum bezieht sich gemäfs den Denkgesetzen auf alle „in individuo“ möglichen Akte, nicht blofs „in specie“. Ebenso hat das indifferente decretum keinen bestimmten, einzelnen Akt „in particulari“ vor Augen. Zu allem Überflusse

ist dieses sonderbare decretum nicht schlechthin für die Thätigkeit, sondern nur für die Mitthätigkeit bestimmt. Und dies nicht einmal absolut, sondern nur, wenn die Kreatur ebenfalls mitthätig sein will. Das einmal ist es absolutes, dann wieder bedingtes decretum.

Was nun, wenn der Wille nicht mitthätig sein will? Dann steht Gott einfach der Kreatur machtlos gegenüber. Es ist dann um Gottes Allmacht geschehen. Der Wille oder das decretum Gottes ist nach den Molinisten indifferent, *cum quadam exercitii indifferentia*, sagt der Autor S. 119. Es erstreckt sich auf keinen Akt in bestimmter Weise mehr als auf die andern. Darum bleibt es ganz und gar der Bestimmung oder Determinierung der sekundären Ursache überlassen, daß dieses decretum Gottes mit Bezug auf diese Thätigkeit und diesen Effekt, oder hinsichtlich einer andern Thätigkeit und andern Wirkung thatsächlich zu einem wirksamen wird. Sed num relate ad hanc actionem et hunc effectum, aut ad aliam actionem aliumque effectum reapse efficax evasurus sit, id prorsus determinationi secundae causae relinquitur. Da haben wir's ja. Der Konkurs Gottes ist indifferent, aus sich unwirksam, und er wird erst zu einem wirksamen durch die Determinierung der sekundären Ursache. Determiniert diese ihn nicht, so bleibt er indifferent und unwirksam. Aber *ex parte sua* ist er efficax und physice efficiens. Damit ist Gottes Ohnmacht ein für allemal festgestellt. Die Molinisten bestreiten lieber Gottes Allmacht, als daß sie die innere Wirksamkeit seines Willens zugäben. Der Mensch muß mächtiger sein als Gott selber. Bemerken wollen wir nur noch, daß der Autor genau zwei Zeilen später wiederum schreibt, die Determinierung der sekundären Ursache geschehe aktiv und physisch ebenfalls von Gott, nicht von der genannten Ursache allein. Abermals einige Zeilen später heißt es, der kreatürliche Wille sei durchaus unbestimmt, setze weder schlechthin, noch voraussetzungsweise, *ex praesuppositione*, einen andern Akt voraus, sondern gehe einzig und allein auf Grund seiner aktiven Indifferenz in einen Akt über, wann und in welchen er selber will. Dies alles wird uns auf einer und derselben Seite geboten! Zuerst macht die Determinierung der Kreatur den Konkurs Gottes zu einem wirksamen; dann bewirkt Gott in wirksamer Weise, bringt also eben dieser Konkurs wirksam die Determinierung des kreatürlichen Willens hervor. Endlich bewirkt der durchaus unbestimmte Wille einzig und allein aus seiner Unbestimmt-

heit den Anfang eines Aktes, wann und welchen er eben will. Dazu läßt sich natürlich nichts mehr bemerken.

Fürwahr! Der dargebotene Konkurs Gottes ist von seiner Seite aus „*efficax et physice efficiens*“. Alles, was an Wirksamkeit und physischer Ursächlichkeit bei der Schöpfung und Hervorbringung vorhanden ist, das alles stammt vom Willen Gottes und seinem Dekrete. Wir müssen nun fragen: ist die Determinierung der Fähigkeiten zu ihren entsprechenden Thätigkeiten in den Geschöpfen etwas Positives, Reales; oder bildet sie nichts Positives, Reales? Trifft ersteres zu, dann stammt die *efficacia* und *physica efficientia* dieser Determinierung von Gott. Allein, die Molinisten bestreiten auf das entschiedenste, daß Gott die Fähigkeiten der Kreaturen, namentlich der freien, wirksam und physisch determiniere. Ist aber letzteres der Fall, so unterscheidet sich die determinierte Fähigkeit in nichts von der nicht determinierten, was die Molinisten, wie P. Kleutgen und Pesch, wiederum leugnen, indem sie eine Veränderung der Fähigkeit verteidigen. Ferner, Gott kann wollen, und zwar schlechthin und absolut, daß dieser Akt, von diesem Willen, in dieser Zeit, und auf diese Weise hervorgebracht werde, so daß Gott wirksam seinen Einfluß geltend macht und den menschlichen Willen determiniert. Diese Auffassung des göttlichen Willens lassen wir, sagt der Autor S. 115, in keiner Weise zu. — *Potest porro divina voluntas, dum vult actum aliquem humanae voluntatis fieri, se habere dupliciter. Nam ut talis actus a tali voluntate tali tempore, tali modo etc. fiat, id potest velle simpliciter et absolute, atque applicando ita suam omnipotentiam, ut efficaciter influat et secum ferat ac determinet humanam voluntatem, ut simul in eundem actum influat. Hic modus in liberis actibus nostris a nobis non admittitur.*

Wie stimmt nun diese Stelle zu der auf S. 114 niedergeschriebenen, worin gesagt wird: *quidquid efficaciae et physicae efficientiae ad res creandas et producendas divinitus procedit, id a Dei voluntate ejusque decreto procedit?* Wie stimmt diese Stelle zu der andern auf S. 115, worin es heißt, der Einfluß Gottes erstrecke sich auf alles „*quod verae physicae entitatis, actualitatis, realitatis quomodocunque tandem in illa actione illoque voluntatis creatae actu inveniatur?*“ Gott wirkt ja gar nicht „*efficaciter*“ ein? Gott „*determiniert*“ den Willen nicht? — Gott verpflichtet sich nur dann mitzuwirken, wenn der Wille von seiner Seite alles das leistet, was ihm möglich ist zur Hervorbringung und Vollendung eines Effektes: *dummodo item creatura id, quod ipsius est, ad elliciendum perficiendumque*

illum effectum praestet. A. a. O. S. 116. Wessen ist nun die Kreatur „capax“? was ist „ipsius“? was kann sie „von ihrer Seite aus leisten“? Gar nichts, antwortet der Autor unmittelbar darauf, wollte es Gott nicht von Ewigkeit her in wirksamer Weise. Hoc ipsum vero creatura praestare non posset realiter, nisi quidquid verae entitatis et realitatis in illa actione ut sic illoque effectu creaturae invenitur, Deus id omne pro sua parte jam ab aeterno, ut suo tempore fieret et esset, efficaciter voluisset. Also vorhin wurde uns gesagt, Gott wolle nicht „efficaciter influere“; jetzt will Gott wiederum „efficaciter“. Nebenbei gesagt, ist es ganz und gar unbegreiflich, daß Gott der Kreatur Bedingungen vorschreibt, Forderungen an sie stellt, welche die Kreatur „realiter praestare non potest“, die ganz und gar vom „voluntas Dei efficax“ abhängen, und dieser voluntas Dei ist indifferent quantum ad exercitium.

Zufolge S. 116 sieht Gott auf das deutlichste alle Akte in der Art und in individuo voraus, welche dieser menschliche Wille in diesem Zeitmomente, mit diesem Objekte und unter diesen Umständen hervorbringen kann. Das Wort: „kann“, potest, hat der Autor mit Sperrdruck hervorgehoben. Früher dagegen hat der Autor fortwährend erklärt, Gott sehe auf das bestimmteste voraus, was der menschliche Wille unter den genannten Bedingungen thun werde. Offenbar sind dem Autor „thun können“ und „thun werden“ vollkommen identische Dinge. Darum erklärt sich manches rein Unbegreifliche im Autor ganz von selber. Der kreatürliche Wille „realiter praestare non potest“ alles das, was Gott als Bedingung seiner Mitwirkung gestellt hat. Er kann es nur, weil Gott von Ewigkeit es „efficaciter“ gewollt hat. Nichtsdestoweniger bildet den terminus dieses wirksamen göttlichen Willens nicht schlechthin die Thätigkeit, sondern nur die Mitthätigkeit, wenn nämlich die Kreatur selber mitwirken will. Non determinatur tale decretum simpliciter ad agendum, sed coagendum, utique si arbitrium creatum coagere voluerit. A. a. O. S. 118. Von seiten Gottes indessen ist dieses Dekret ein absolutes, nur der Akt des Willens, also das decretum ist ein bedingtes. Aliunde non obstat, quod sit conditionatum, quia, quantum est ex parte Dei est absolutum. Nam si potentia executiva seu activa Dei ad extra est distincta ratione a voluntate, et per hanc applicatur ad agendum, per illum actum conditionatum manet applicata et exposita ad influendum ad talem actum.

S. 119 ist es aber wiederum nichts mit der Ansicht, daß Gott „distinctissime praevidet omnes actus in specie et in indi-

viduo, quos haec voluntas humana in hoc momento temporis cum hoc objecto aliisque circumstantiis efficere potest“. Vielmehr: „habet Deus scientiam mediam, vi cuius praescit, quid singulae creaturae liberae in singulis occasionibus, positis omnibus ad agendum necessariis, reapse sint acturae et electurae.“ Noch mehr!

S. 119 wird uns gesagt, wozu der dargebotene Konkurs Gottes eigentlich dient. Nämlich, böte Gott seinen Konkurs dem Geschöpfe nicht zu allen Arten an, applizierte er denselben nicht auf das Innerste dem Willen, so fehlte dem Geschöpfe, dem Willen eo ipso die nächste, adäquate Potenz, und damit die Freiheit für die Akte. So nach P. Suarez und Lessius. Welchen Grund haben diese Autoren für ihre Ansicht? Ohne den angebotenen Konkurs Gottes entbehrte die Potenz eines Momentes, welches wesentlich für die Thätigkeit im voraus gefordert wird. Etenim careret jam potentia aliquo momento praevis ad agendum essentialiter requisito.

Nichts beweist besser die Inkonsequenz, das Widerspruchsvolle im ganzen System der Molinisten, als diese zwei Sätze. Durch nichts wird das Unrecht der Bekämpfung der „Thomisten“ klarer dargethan als durch die soeben vernommene Ansicht der Hauptvertreter des Molinismus. Den Thomisten wird beständig der Vorwurf gemacht, sie leugneten, daß die Kreaturen ohne die Vorherbewegung und Vorherbestimmung Gottes zu irgend einer Thätigkeit das Vermögen, die Fähigkeit oder Potenz zu der Thätigkeit besäßen. Von den „Thomisten“ wird das gerade Gegenteil verteidigt. Denn sie sagen, den Kreaturen seien die Fähigkeiten oder Potenzen schon von Natur aus, bei der Schöpfung in nächster und adäquater Bedeutung mitgeteilt worden. Sie lehren weiter, daß durch die praemotio oder praedeterminatio physica Gottes an den Fähigkeiten oder Potenzen der Kreaturen durchaus nichts geändert werde, sondern die praedeterminatio sich vielmehr nach der Natur und Beschaffenheit der Potenzen richte. Die Potenzen der Kreaturen bildeten ihrem innersten, eigensten Wesen nach das nächste, adäquate Princip der Thätigkeit. In hoc consistit ratio potentiae ut sit proximum principium operis et non primum. I. Sent. d. 45. q. 1. a. 3. ad 2. Sicut Dionysius dicit ad divinam Providentiam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare. Unde omnia movet secundum eorum conditionem. Diese Grundsätze werden von den „Thomisten“ so oft und nachdrücklich betont, daß einer mehr als farbenblind sein müßte, wären ihm dieselben unbekannt geblieben.

Dagegen behaupten gerade die Molinisten das, was sie den „Thomisten“ vorwerfen. Denn wir hören von ihnen, die Kreatur habe ohne Konkurs Gottes gar keine nächste und adäquate Potenz und infolgedessen keine Freiheit; ohne diesen Konkurs mangle der Potenz ein wesentliches und dem Handeln vorausgehendes Requisite. Die „Thomisten“ erklären, die Bewegung Gottes gehe der Natur und Kausalität nach der Bewegung und Thätigkeit der Kreatur voraus. Dies wird nun von den Molinisten bekämpft. Ihrer Doktrin gemäß sind beide zugleich. Allein, was lesen wir hier? Da heißt es, der Konkurs Gottes bilde ein wesentliches *praeivie ad agendum* notwendiges Requisite. Die „Thomisten“ behaupten, die Bewegung Gottes affiziere innerlich die Potenz, den Willen. Auch dies wird von den Molinisten in Abrede gestellt. Nach ihnen bezieht sich der Konkurs Gottes nur auf den Akt, nicht aber auf die Potenz. Hier lesen wir: *si Deus suum concursum non intime voluntati applicaret etc.* Und das Merkwürdigste an der ganzen Sache ist dabei noch, daß dieser dem Willen innerlichst applizierte, *praeivie ad agendum essentialiter requisitus concursus* trotzdem *quantum ad exercitium indifferent* bleibt, also keine bestimmte Wirkung hervorbringt. Warum Gott ihn dann *intime voluntati appliziert*, ist freilich nicht mehr zu begreifen.

Ebensowenig verständlich ist es, wenn gesagt wird, der Konkurs Gottes, also der Wille Gottes sei nicht insofern ein indifferenter zu nennen, als er etwa sich auf einen unbestimmten Gegenstand, unbestimmt auf die Thätigkeiten und Wirkungen der freien Kreatur bezöge; sondern nur insofern er diese bestimmten Thätigkeiten und Wirkungen mit einer gewissen subjektiven Indifferenz, *cum quadam exercitii indifferentia*, im Auge hat. Ein *decretum*, der Beschluß oder Willensakt Gottes *cum quadam exercitii indifferentia* ist eben kein Entschluß, kein Willensakt. Ein Wille mit dieser Eigenschaft will nichts. Man könnte ihn höchstens eine Velleität nennen. Aber eigentlich ist er nicht einmal das. Denn solange er sich in der genannten Indifferenz befindet, ist er in der Potenz, nicht aber in *actu*. Überdies, wie armselig und schwach muß dieser Wille Gottes sein, wenn seine Wirksamkeit ganz und gar von der sekundären Ursache, von der Determinierung dieser Ursache abhängt! Sed *num relate ad hanc actionem et hunc effectum, aut ad aliam actionem aliumque effectum reapse efficax evasurus sit, id prorsus determinationi secundae causae relinquitur.*

Ogleich das Wirksammachen des göttlichen Konkurses ganz und gar der Determinierung der sekundären Ursache

überlassen bleibt, so ist doch diese Determinierung der sekundären Ursache, nach der Versicherung des Autors, nicht ausschließlich das Werk der sekundären Ursache, sondern auch die That des göttlichen Konkurses. Selbstverständlich kann sie dieses letztere nur in unwirksamer Weise sein. Denn wirksam wird der Konkurs Gottes erst durch die Determinierung der zweiten Ursache. Folglich kann dieser Konkurs unmöglich die wirksame Ursache der Determinierung selber sein. Völlig unbegreiflich ist darum die Behauptung des Autors auf S. 120, diese Determinierung der sekundären Ursache erfolge auch von seiten des Konkurses Gottes aus wirksam, effizienter. Es darf uns daher auch nicht wunder nehmen, wenn wir S. 121 den Satz lesen: *potest etiam dici et porro dici debet, causam primam determinari a causa secunda si spectes actuale exercitium concursus oblati*. Auf welche Weise bewirkt nun die sekundäre Ursache, daß der Konkurs Gottes „reapse efficax evadat“? Worin besteht die Determinierung des Konkurses Gottes durch die Geschöpfe? In einem aktiven und wirksamen Einflusse nicht, erklärt unser Autor S. 121. Das ist nun ganz merkwürdig. Der Konkurs Gottes ist in sich unwirksam, wird erst durch die Determinierung der sekundären Ursache ein thatsächlich wirksamer, und eben diese Determinierung ist gleichfalls nicht eine aktive und wirksame. Wie kann denn eine nicht aktive und nicht wirksame Ursache den Konkurs Gottes zu einem wirksamen machen? Diese Determinierung muß man dahin verstehen, bemerkt der Autor weiter, daß Gott selber seinen höchsten und allgemeinen Konkurs den zweiten Ursachen anbequemt. Allein, das steht im hellen Widerspruche mit dem Satze, daß die Wirksamkeit des göttlichen Konkurses ganz und gar der Determinierung durch die zweiten Ursachen überlassen bleibe.

Wir stoßen somit überall auf dieselbe Erscheinung: was auf der einen Seite als Wahrheit hingestellt wird, das wird auf der nächstfolgenden, oft nur einige Zeilen später, wieder in Abrede gestellt und verworfen. Darum ist es ganz einfach unmöglich, anzugeben, was die Molinisten eigentlich wollen, was sie im Grunde lehren. Sie sind weder unter sich, noch jeder mit sich selber einig, zu welcher Anschauung sie sich bekennen sollen. Einig sind sie nur in der Bekämpfung der „Thomisten“. Um dies aber fertig zu bringen, stellen sie die grundlose, durch nichts bewiesene und beweisbare Doktrin auf, die Prädeterminierung Gottes restringiere und adstringiere, mit andern Worten: nötige die freie Kreatur zu einem der beiden Gegensätze. Diese

Doktrin ist leider auf Sand gebaut. Denn notwendig wird eine Kreatur nur dann bestimmt, zu Einem restringiert und adstringiert, wenn deren Empfänglichkeit oder Potentialität durch diese eine Form vollständig erschöpft oder ausgefüllt erscheint. Und gerade dies ist es, was der hl. Thomas mit Bezug auf die freien Geschöpfe ausdrücklich bestreitet. Die betreffenden Stellen haben wir früher genau angegeben, wir brauchen sie darum nicht noch einmal zu wiederholen.

Die zweite durchaus unbewiesene und unbeweisbare Behauptung der Molinisten ist die, daß die Fähigkeiten oder Potenzen der Kreaturen durch die Thätigkeit selber in actu gesetzt, formell und in actu konstituiert oder *agentia in actu* werden. Auch diesbezüglich haben wir die Lehre des hl. Thomas bereits vernommen. Diese Ansicht der Molinisten widerspricht dem Begriffe und innersten Wesen der Thätigkeit, als einem aus dem Agens heraustretenden Seienden; widerspricht dem Begriffe und Wesen eines formell konstitutiven Principis: steht endlich im hellen Widerspruche mit der Thätigkeit, als dem Effekte, der Wirkung einer Potenz in actu. Vgl. I. Sent. d. 32. q. 1. a. 1.

Betrachten wir die Sache etwas genauer, so werden wir finden, daß erstens die „Thomisten“ das gar nicht lehren, was die Molinisten von ihnen behaupten: daß zweitens die Molinisten ganz dasselbe besagen, was sie den „Thomisten“ zum Vorwurfe machen: daß endlich die Molinisten gerade dasjenige verteidigen, was in der That höchst tadelnswert wäre, falls die „Thomisten“ es thatsächlich lehrten.

Zum ersten: die „Thomisten“ leugnen nicht, daß die Kreaturen ohne *praemotio* und *praedeterminatio physica* die Fähigkeit oder Potenz für eine Thätigkeit haben im wahren und vollen Sinne des Wortes: Fähigkeit, Potenz. Ebenso wenig bestreiten sie diese Fähigkeit oder Potenz für die Unthätigkeit unter der *praemotio* und *praedeterminatio physica*, die *potentia proxima et adaequata*.

Zum zweiten: die Molinisten dagegen behaupten, daß die Kreaturen ohne Konkurs Gottes gar keine nächste, adäquate Fähigkeit oder Potenz, infolgedessen auch keine Freiheit besitzen.

Zum dritten: besitzt die Kreatur ohne Einfluß Gottes gar keine Fähigkeit oder Potenz, so hat Gott dieselbe sehr mangelhaft ausgestattet und ihrer Natur und Wesenheit nicht einmal das gegeben, was sie notwendig braucht, um thätig sein zu können. Allerdings ist es dann um die Freiheit der Geschöpfe

herzlich schlecht bestellt. Denn die Gebote Gottes stützen sich auf die freien Fähigkeiten oder Potenzen der Kreaturen. Endlich fällt auch Gottes Allmacht, wenn Gott nicht im stande ist, die Kreatur frei zu determinieren. Die „Thomisten“ dagegen behaupten, daß Gott gerade wegen seiner Allmacht bewirke, daß die Kreatur nicht bloß überhaupt, sondern daß sie auch frei bewegt werde. Wie er darum das Sein, so kann er auch den Seinsmodus den Geschöpfen mitteilen. Denn auch dieser modus bildet ein Seiendes. Mit diesem „modus“ hat Gott die Geschöpfe von Natur aus eingerichtet.

Allerdings, etwas kann Gott nicht machen, nämlich, daß die Kreatur erste Ursache ihrer Thätigkeit sei, daß die Geschöpfe sich selber aus der Potenz, aus dem Zustande der „Ruhe“ in den Akt, in den Zustand der Aktualität überführen. Denn Gott allein bildet ein ens immobile, die Kreaturen sind entia mobilia. Darum bildet eine jede ein movens motum. Gott aber, und zwar er ganz allein, ist ein movens non motum. Er ganz allein ist niemals in potentia, in der „Ruhe“, sondern immer in actu. Daher bildet seine Freiheit auch zugleich die Unabhängigkeit. Gott determiniert sich selber ganz allein. Oder sagen wir richtiger, Gott ist von Natur aus, eben weil er Gott ist, schon für das aktuelle Sein, für das esse in actu bestimmt, die Kreatur dagegen nicht. Wäre Gott nicht beständig und von Natur aus in actu, so könnte er gar nicht sich selber determinieren, sich selber aus der Potenz in den Akt überführen. Wer demnach für die freie Kreatur die Selbstdeterminierung mit Ausschluss Gottes verlangt, der fordert für die Freiheit des Geschöpfes mehr, als Gott der Kreatur oder sich selber gewähren kann.

Noch einen andern wichtigen Umstand dürfen wir nicht mit Stillschweigen übergehen. Die Molinisten der Neuzeit tragen gar kein Bedenken, mit den größten und berühmtesten Vertretern ihres Systems mit Bezug auf die Kenntnis der Lehre des hl. Thomas zu brechen. Diese Koryphäen haben ausdrücklich zugegeben, daß der englische Meister eine Doktrin vortrage, die sie bekämpfen zu müssen glaubten. Die neuern Molinisten dagegen behaupten mit allem Eifer, der hl. Thomas habe nichts anderes gelehrt, als das, was sie selber verteidigen. Sollte denn wirklich von den vielen und gelehrten Autoren der frühern Zeit nicht ein einziger im stande gewesen sein, den hl. Thomas richtig zu verstehen? Das Zeugnis, welches damit ihren berühmtesten Männern ausgestellt wird, ist keineswegs ein absonderlich gutes.

Quis ut Deus? Welches Geschöpf kann jene Freiheit für sich fordern, die Gott allein zukommt, die nur Gott eigen sein kann? die Selbstdeterminierung ohne eine andere vorausgehende Ursache? Zu dem Begriffe und innersten Wesen der Freiheit überhaupt gehört zwar, daß das freie Ding sich selber bestimme oder determiniere. Allein, es gehört nicht zu dem Begriffe und innersten Wesen der Freiheit, daß das, was frei ist, sich ganz allein, unabhängig von einem jedem andern, selbst unabhängig von Gott, selber bestimme oder determiniere. Dieses letztere gehört einzig und allein nur zu dem Begriffe und innersten Wesen der Freiheit Gottes. Vgl. Summ. theol. 1. p. q. 83. a. 1. ad 3. — Quaest. disp. de veritate. q. 24. a. 1. ad 3. — Quaest. disp. de malo. q. 3. a. 2. ad 4. — Auf diesen durchaus falschen Begriff von dem innersten Wesen der Freiheit baut sich das ganze System der Molinisten auf.

Der Begriff und das innerste Wesen der Freiheit überhaupt besteht nicht darin, daß das, was frei ist, thätig oder auch nicht thätig sein, sondern darin, daß es die Thätigkeit oder auch die Unthätigkeit als seinen Gegenstand, sein Objekt auswählen kann. *Rationalis potestas dicitur esse oppositorum, quae sub electione cadunt, quorum proprie est liberum arbitrium.* II. Sent. d. 7. q. 1. a. 1. ad 1. — *Liberi autem arbitrii objectum est secundarium bonum, quod est eligibile ad finem.* I. c. d. 24. q. 1. a. 3. — *Electio semper per liberum arbitrium fit.* Summ. ctr. Gent. lib. 1. c. 88. — Vgl. Quaest. disp. de veritate. q. 22. a. 15. — Eine Auswahl treffen aber kann ein Ding in der Wirklichkeit nur dann, wenn es sich in actu, nicht aber solange es sich in der Potenz, in der „Ruhe“ befindet. Darum wählt es sich in diesem Zustande der „Ruhe“ weder die Thätigkeit, noch auch diese „Ruhe“, in welcher es sich soeben befindet, aus. Auswählen besagt eine Thätigkeit. Und thätig ist nur dasjenige, was sich in actu, nicht aber das, was in der Potenz sich befindet. — Auf diesem durchaus falschen Begriffe der Freiheit beruht das System der Molinisten.

Bestimmen, determinieren heißt einem Dinge Schranken, Grenzen setzen. Diese Grenzen oder Schranken werden entweder dem Stoff, oder dem, was sich wie der Stoff verhält, mit einem Worte der Potentialität gesetzt, und zwar durch die Form, den Akt oder die Aktualität; oder aber umgekehrt dem Akte, der Form oder Aktualität durch den Stoff, durch die Potentialität. So beschränken sich gegenseitig Stoff und Form, Potenz und Akt, Substanz und Accidens. Allein Schranken oder Grenzen setzen ist durchaus nicht eins und dasselbe mit not-

wendige Schranken setzen, andernfalls würde jede Substanz durch ihre Accidenzen per accidens mit notwendigen Grenzen eingeschränkt. Darum gibt es zwischen der Nichtdeterminierung und der notwendigen Determinierung ein Mittleres, nämlich die kontingente oder freie Determinierung. Welche von diesen Determinierungen platzgreife, das hängt von der Natur und Beschaffenheit dessen ab, was determiniert wird. *Animalia bruta moventur per instinctum superioris agentis ad aliquid determinatum secundum modum formae particularis, cujus conceptionem sequitur appetitus sensitivus. Sed Deus movet quidem voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis, quae deficere non potest. Sed propter naturam voluntatis motae, quae indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas. Sicut etiam in omnibus Providentia divina infallibiliter operatur; et tamen a causis contingentibus proveniunt effectus contingentis, inquantum Deus omnia movet proportionabiliter, unumquodque secundum suum modum. Quaest. disp. de malo. q. 6. a. 1. ad 3. Summ. theol. 1. 2. q. 10. a. 4. — Auf die Verleugnung dieses Grundprinzips stützt sich das System der Molinisten.*

Zu dem Begriffe und innersten Wesen der Freiheit gehört, daß das, was frei ist, von keinem äußern Beweger bestimmt oder determiniert werde. Allein, Gott bildet nicht den äußern, sondern den innern Beweger, denn er wirkt in der freien Kreatur selber. *Moveri voluntarie est moveri ex se, id est a principio intrinseco. Sed illud principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco. Et sic moveri ex se non repugnat ei quod movetur ab alio. Summ. theol. 1. p. q. 105. a. 4. ad 2. — Ex parte vero ipsius potentiae voluntas nullo modo potest moveri nisi a Deo. Operatio enim voluntatis est inclinatio quaedam volentis in volitum. Hanc autem inclinationem solus ille immutare potest, qui virtutem volendi creaturae contulit, sicut et naturalem inclinationem solum illud agens potest mutare, quod potest dare virtutem quam consequitur inclinatio naturalis. Solus autem Deus est qui potentiam volendi tribuit creaturae, quia ipse solus est auctor intellectualis naturae. l. c. q. 106. a. 2. — Vgl. a. a. O. q. 111. a. 2. — 1. 2. q. 9. a. 6. — q. 80. a. 1. — Nur die Bestreitung dieser Wahrheit hält das System der Molinisten aufrecht.*

Der Gegenstand der Allmacht Gottes ist das Seiende, und zwar alles Seiende, d. h. alles das, was möglich ist, keinen innern Widerspruch in sich schließt. *Summ. theol. 1. p. q. 25. a. 3. — 3. p. q. 13. a. 1. — Summ. ctr. Gent. lib. 2.*

c. 22. 25. — *Quaest. disp. de potentia. q. 1. a. 7.* — Die zwei modi: notwendig und kontingent oder frei bilden Seiende, sind mögliche Accidenzen, weil sie thatsächlich in den verschiedenen Kreaturen existieren. Sie machen folglich den Gegenstand, das Objekt der Allmacht Gottes aus. Daher bewegt Gott die freien Kreaturen vermöge seiner Allmacht auch frei, nicht aber mit Notwendigkeit. *Quaest. disp. de veritate. q. 23. a. 5.* — *Summ. ctr. Gent. lib. 1. c. 85.* — *Summ. theol. 1. p. q. 19. a. 8.* — Die Bekämpfung dieser offenkundigen Wahrheit bildet die Grundlage des Systems der Molinisten.

Gott hat den Kreaturen eine doppelte Natur und Beschaffenheit mitgeteilt: den einen eine notwendige, den andern eine kontingente und freie. Seiner Vorsehung nun kommt es zu, alle Dinge ihrer Natur und Beschaffenheit gemäß zu leiten und zu bewegen. *Ad divinam Providentiam pertinet, ut gradus entium, qui possibilis sunt, adimpleatur. Ens autem dividitur per contingens et necessarium. Et est per se divisio entis. Si igitur divina Providentia excluderet omnem contingentiam non omnes gradus entium conservarentur. In omni motu est quaedam generatio et corruptio: nam in eo quod movetur aliquid incipit, et aliquid desinit esse. Si ergo omnis generatio et corruptio subtraheretur, subtracta contingentia rerum omnium, ut ostensum est, consequens est quod et motus subtraheretur a rebus, et omnia mobilia.* *Summ. ctr. Gent. lib. 3. c. 72.* — *Verbum Damasceni non est intelligendum hoc modo, quod omnia ea quae sunt in nobis, id est in electione nostra, a divina Providentia excludantur; sed quia non sunt per divinam Providentiam ita determinata ad unum, sicut ea quae libertatem arbitrii non habent.* — *Deus dimisit hominem in manu consilii sui, in quantum constituit eum propriorum actuum provisorem. Sed tamen providentia hominis de suis actibus non excludit divinam Providentiam de eisdem, sicut nec virtutes activae creaturarum excludunt virtutem activam divinam.* *Quaest. disp. de veritate. q. 5. a. 5. ad 1 et 4.* — *Vgl. Summ. theol. 1. 2. q. 10. a. 4.* — Die Bestreitung dieser zweifellosen Wahrheit macht das System der Molinisten plausibel.

Gott bildet sowohl in der Ordnung des Seins, als auch in der Ordnung der Thätigkeit ein Seiendes durch seine Wesenheit. Alle andern Dinge dagegen sind in dieser zweifachen Ordnung Seiende durch Anteilnahme. Das Seiende durch seine Wesenheit ist aber früher und bildet die Ursache alles Seienden durch Anteilnahme. Folglich ist auch die Bestimmung oder Determinierung der Kreaturen, der freien, wie der

ändern, durch Gott früher, als jede andere Determinierung durch die Geschöpfe. *Quod per essentiam dicitur est causa omnium, quae per participationem dicuntur: sicut ignis est causa omnium ignitorum in quantum hujusmodi. Deus autem est ens per essentiam suam, quia est ipsum esse. Omne autem aliud ens est per participationem; quia ens quod sit suum esse non potest esse nisi unum. Deus igitur est causa essendi omnibus aliis. Summ. ctr. Gent. lib. 2. c. 15. Vgl. l. c. lib. 3. c. 66. — Quaest. disp. de malo. q. 3. a. 2. — l. c. q. 16. a. 3. — Summ. theol. 1. p. q. 44. a. 1. — Die Verwerfung dieser offenkundigen, auf dem Gesetze der Analogie beruhenden Wahrheit rettet das System der Molinisten.*

Die Bestimmung oder Determinierung der Ursache zu einer Thätigkeit unterscheidet sich der Sache nach oder real von der Thätigkeit selber. Denn die Thätigkeit geht als Effekt oder Wirkung aus der bestimmten, determinierten Ursache hervor. Folglich muß diese Determinierung nicht allein real unterschieden, sondern auch der Natur und Kausalität nach früher sein, als die heraustretende Thätigkeit, in dem letztere einen Effekt bildet. *Causa quae est ex se contingens oportet ut determinetur ab aliquo exteriori ad effectum. Summ. theol. 1. p. q. 19. a. 3. ad 5. — I. Sent. d. 45. q. 1. a. 3.* Folglich kann die Ursache unmöglich durch die Thätigkeit selber als Ursache bestimmt oder determiniert werden. — Der Widerspruch gegen diese von der Philosophie allgemein anerkannte Wahrheit macht das System der Molinisten einigermaßen möglich.

Daraus geht zur Evidenz hervor, daß die Molinisten für ihr System einen sehr hohen Preis einsetzen. Kein Wunder. Sie tauschen dafür jene Freiheit ein, die sich ganz allein und ausschließlich selber bestimmt oder determiniert: die Freiheit Gottes. Und noch mehr als das. Denn nach ihrer Theorie besitzt die Kreatur eine innere Selbstbestimmungsfähigkeit, *potentiam sese determinandi in potentia*, die vollauf genügt, während Gott eine innere Selbstbestimmungswirklichkeit, *potentiam in actu* haben muß.

Die Wahrheit lautet anders, und zwar, daß alles im Universum beweglich ist und bewegt werden muß von dem, der unbeweglich ist, von Gott, dem ersten Bewegter. *Omnia quae sunt in toto mundo aguntur ab aliquo, praeter primum agens, quod ita agit quod nullo modo ab alio agitur; in quo est idem natura et voluntas. Summ. theol. 1. p. q. 60. a. 1. ad 2.* Die sichtbare Welt enthält eine Ordnung von wirkenden Ursachen,

in welchen das Dasein der nachfolgenden von dem Dasein der vorhergehenden bedingt ist. Eine solche Reihe kann aber — auch abgesehen von ihrer Dauer — in sich selber keinen genügenden Grund ihres Seins haben, da ja jedes Glied derselben von aufsen empfangenes Sein fortpflanzt. Wie jede noch so lange Reihe gezogener Eisenbahnwagen eine ziehende Lokomotive voraussetzt, so setzt jede Reihe verursachter Ursachen ein Wesen voraus, das verursacht, ohne verursacht zu sein. Im Sinne der alten Philosophie genügt es nicht, daß eine der Naturrevolutionen der Zeit und Zahl nach die erste sei. Es muß eine Ursache geben, die selbst nicht verursacht ist, die also nicht der Zeit und der Zahl, sondern der Natur und dem Vorrang nach die erste ist, weil sie der Grund aller verursachten Ursachen ist.

Wir sehen also, daß die Philosophie der Vergangenheit die Reihe der Naturereignisse, wie sie im Weltlauf tatsächlich sich zeigt, gründlicher und allseitiger aufgefaßt hat, als die neuere Naturwissenschaft. Sie betrachtete nicht sowohl das oberflächliche Nacheinander in der Zeit, sondern den innern Kausalnexus, und zwar diesen in doppelter Hinsicht: zuerst als Bewegung, d. h. als passive Veränderung, und dann als bewirkende Ursächlichkeit, d. h. als aktive Veränderung. Auf doppeltem Wege zeigte sie, daß man im Sinne der mechanischen Naturerklärung notwendig zu einer aufsernatürlichen Ursache geführt werde. P. Pesch. A. a. O. II. B. S. 141.

Diese Ansicht eines Molinisten bestätigt S. Thomas mit den Worten: *In omnibus moventibus ordinatis oportet quod virtus secundi moventis derivetur a virtute moventis primi, quia movens secundum non movet, nisi in quantum movetur a primo.* Summ. theol. 1. 2. q. 93. a. 3. — Ferner: *Quantumcunque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere nisi moveatur a Deo. Quae quidem motio est secundum suae Providentiae rationem, non secundum necessitatem naturae, sicut motio corporis coelestis.* l. c. q. 109. a. 1.



ZEITSCHRIFTENSCHAU.

Annales de philosophie chrétienne. 132, 2—6. 1896. *Blampignon*: Philosophie de la légende I. II. *Blondel*: Les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux IV. V. VI. *Goix*: Le surnaturel et la science, les extases de S. Térèse I. II. *Carra de Vaux*: Notions relatives à la philosophie des sciences; critique de la théorie atomique actuelle II. *Dubosq*: Les émotions d'après S. Thomas II. *Griveau*: Etudes esthétiques I. *Domest de Vorges*: La cellule et l'hérédité, d'après Delage. *Hébert*: L'évolution sentimentale de la pensée de R. Wagner. *Bertin*: Le pseudo-rationalisme d'Arius et la doctrine de S. Athanase I. II. *Huit*: Le platonisme pendant la Renaissance VI. VII. *Jechalas*: Les lois naturelles d'après M. Boubroux III. IV. *Levasseur*: Conclusions philosophiques tirées de l'étude de la paléontologie et de la zoologie d'après de récents travaux I. II. *Gardair*: La raison et la foi d'après S. Thomas. *Piat*: Où en est la question du libre arbitre à propos d'ouvrages récents? *Lacombe*: E. Hello, sa doctrine philosophique d'après de nouvelles publications. *Lescoeur*: La science et les faits surnaturels contemporains; les explications du rationalisme d'après les hypothèses de Crookes et de Lombroso IV. *de Charency*: Choix de pensées. *Desdoutis*: Analyse de la notion de causalité; Causare nihil est aliud nisi assimilare. *Granel*: Livres pensées. *Denis*: La philosophie du clergé au XIX^e siècle, 1797—1889. IV.

Divus Thomas. 6, 3—8. 1896. *Ramellini*: Comm. in D. Thomae S. th. III. q. 27—59. *Georgius O Cap.*: De certitudine humanae cognitionis, cont. *M. F.*: De Deo uno, cont. *Bersani*: In Platonis Phaedonem dissertatio exegetico-critica cont. *D.*: Alb. Barberis. *Vinati*: Quid sit agere. *Novotny*: Christus redemptor noster. *Syndicus O. P.*: Idealismus historice illustratus. *Bersani*: De diversa conceptum perfectione in ordine ad rem repraesentatam. *A. Th.*: Comm. in encyclicam De studiis S. Scripturae. *Vinati*: Quaerenda circa principium causalitatis. *C. P. A.*: Quaestio de corporibus mixtis.

Philosoph. Jahrbuch. IX, 3—4. 1896. *v. Schmid*: Das Kausalitätsproblem. *Adlhoeh*: Der Gottesbeweis des hl. Anselm. Forts. *Paqué*: Zur Lehre vom Gefühl. Schluss. *Kohlhofer*: Zur Kontroverse über bewusste und unbewusste psychische Akte. *Schütz*: Der Hypnotismus. Forts. *Uebinger*: Die mathemat. Schriften des N. Cusanus. Forts. *Bach*: Zur Geschichte der Schätzung der lebenden Kräfte. *Geysler*: Die philos. Begriffe von Ruhe und Bewegung in der Körperwelt.

Revue de métaphysique et de morale. 4, 4—5. 1896. *Gibson*: La géométrie de Descartes au point de vue de sa Méthode. *Berthet*: La Méthode de Descartes avant le Discours. *Natorp*: Le développement de la pensée de Descartes depuis les „Regulae“ jusqu' aux Méditations. *Hannequin*: La preuve ontologique cartésienne défendue contre Leibnitz. *Schwarz*: Les recherches de Descartes sur la connaissance du monde extérieur. *Tannery*: Descartes physicien. *Korteweg*: Descartes et Snellius, d'après quelques documents nouveaux. *Boutroux*: Du rapport de la morale à la science dans la philosophie de Descartes. *Brochard*: Le traité des passions de Descartes et l'Éthique de Spinoza. *Lanson*: L'influence de la philosophie cartésienne sur la littérature française. *Blondel*: Le christianisme de Descartes. *Tocco*: Descartes jugé par Vico. *Adam*: Correspondance de Descartes.





LEO PP. XIII

Dilecte Fili, salutem et apostolicam benedictionem — Postquam Nos, per encyclicas Litteras *Aeterni Patris*, philosophicas disciplinas ad fontes eos reducendas curavimus, unde retroactis aetatibus tantum hauserant luminis ac firmitatis, gratulari sane debuimus quod catholici ubique viri, facto veluti agmine, Nobisque, qua observantia par fuerat, morem gerentes, Thomae Aquinatis immortalia scripta assidua manu versanda contentoque studio illustranda susceperint. Te quoque, Dilecte Fili, operam in hac sparta probasse tuam iam, abhinc annos quatuor, agnovimus, quum sex prima volumina *Annalium philosophicis ac theologicis disciplinis provehendis*, a te aliisque praeclari ingenii viris editorum, Nobis obtulisti. Nunc vero, quum quatuor adhuc eorundem Annalium voluminibus Nos donatos volueris, libet exantlati laboris te sociosque tuos exornare laude. Quae quidem laus, dum promeriti sit loco praemii, stimulos simul adiiciat ut coepto ne desistatis, profligatisque praeposterae philosophiae erroribus, Aquinatis doctrinas latius proferendas suoque in honore servandas adlaboretis. Paternae porro benevolentiae testis divinorumque munerum auspex sit apostolica benedictio, quam tibi ceterisque in scribendo sociis amantissime impertimus.

Datum Romae apud S. Petrum die XXII. Februarii anno MDCCCXCVII, Pontificatus Nostri vigesimo. —

Leo P. P. XIII.

[Manu propria.]

Dilecto Filio

ERNESTO COMMER Sacerdoti

Doctori Theologiae tradendae
in R. Universitate Wratislaviensi

Wratislaviam

LITTERAE APOSTOLICAE
QUIBUS CONSTITUTIONES SOCIETATIS IESU DE
DOCTRINA S. THOMAE AQUINATIS PROFITENDA
CONFIRMANTUR

LEO PP. XIII.

AD PERPETUAM REI MEMORIAM

Gravissime Nos, pro apostolico officio, infesta Ecclesiae tempora atque humanae societatis in maximis rebus quasi naufragium, sub ipsa pontificatus exordia, reputantes, praecipuam tanti exitii causam in eo agnovimus quod certis iis principiis institutisque, quibus ad christianam fidem munitur via, neglectis passim et prope contemptis, libido invaluisset novarum rerum, quae per speciem progredientis doctrinae, sapientiae a Deo traditae obsisteret et repugnaret. Neque ita laboriosum fuit opportuna indicare remedia, fontes nimirum germanae doctrinae male desertos repeti oportere. Id Nos primum litteris datis encyclicis *Aeterni Patris* praestitimus; pluribus deinde auctoritatis Nostrae actis, atque privatis etiam cum episcopis et moderatoribus religiosorum Ordinum colloquiis idem saepius confirmavimus, deliberatum Nobis esse et constitutum doctrinam Sancti Thomae Aquinatis in scholas omnes revocare; eam nempe doctrinam, quam amplae romanorum Pontificum sacrorumque Conciliorum laudes commendant, et qua, suffragante saeculorum voce, nihil solidius possit aut fructuosius optari. — Rem nos moliri et negotii et laboris plenam omnino intelleximus, quum tanti referret quanti graviorum disciplinarum paene omnium instaurare rationem: eam tamen maturare et urgere contendimus, opera enim Ordinum religiosorum valde confisi, quorum explorata virtus nihil profecto neque ingenio neque viribus parceret ad consilia Nostra iuvanda et perficienda. Quo quidem in numero deesse non poterat inclita Societas Iesu, quippe quae et late pateat in Ecclesia et studiis deditam iuventutem suoapte praescripto habeat excolendam: alebantque in Nobis expectationem non modo perpetua testimonia summae eius pietatis in hanc Apostolicam Sedem, sed propriae eius sacratae leges, quibus alumni sapientiam Aquinatis persequi et profiteri tenentur. — Ea igitur mente ut Societas Iesu in proposito tam praeclaro fidelissime constet, atque locum cum

primis teneat in ea, cui tantopere studemus, doctrina vera tuenda et propaganda, visum est easdem Societatis leges, prout in constitutionibus Ignatii Patris, in decretis congregationum generalium, in mandatis praepositorum habentur, in summam quandam conferre, easque firmas atque in perpetuam ratas suprema auctoritate Nostra declarare. Quo etiam fiet ut, si quae forte speciosae causae vel inductae consuetudinis aliqua ex parte contrariae, vel minus rectae interpretationis resideant, eis penitus sublatis, regula et norma statuatur a Nobis certa, stabilis, definita.

Quod primum est, idque omnibus probe notum, sic insignis ille Societatis auctor crebris constitutionum locis decrevit, sequendam in unaquaque disciplina doctrinam solidam et securam, atque etiam *securiorem et magis approbatam*¹: quod pluries redit ipsum per decreta et iussa tum congregationum tum praepositorum rite affirmatum. Hoc autem amplius ille praecipit, ut doctrina, quam sequeretur Societas, una eademque esset apud omnes atque in omni munerum perfunctione: *Idem sapiamus, idem, quoad eius fieri possit, dicimus omnes, iuxta Apostolum. Doctrinae igitur differentes non admittantur, nec verbo in concionibus vel lectionibus publicis, nec scriptis libris*²: item: *Patres deputati ex variis nationibus pro libro de ratione studiorum recognoscendo, quum de delectu opinionum primo loco tractandum censuissent, ac tamquam fundamentum proposuissent, doctrinam Societatis esse debere uniformem, securam et solidam, iuxta constitutiones . . .*³ Quae quidem uniformis doctrinae praeceptio non eo circumscribi putanda est, ut sententias tantummodo quae sunt in scholis communes respiciat, verum etiam ad opiniones latius pertinere de quibus catholicos inter doctores minus conveniat: *In opinionibus etiam, in quibus catholici doctores variant inter se vel contrarii sunt, ut conformitas in Societate sit, curandum est.*⁴ Quando enim e lege *unius scriptoris doctrina in Societate eligenda est*,⁵ ideo per se apparet, opiniones item disputatas et disputabiles eo ipso praescripto contineri, quum in sententiis communibus, quocumque demum praeeunte auctore, nihil de ipsa doctrina accidat immutatum. — Haec vero legifer Pater, provida mente et sancta, ad altiora quaedam direxit, ut coniunctioni concordiaeque et universae quasi corporis Societatis et varia inter eius membra prospiceret: quae virtutes quanto magis necessariae sunt ad religiosi fervorem spiritus nutriendum ubertatemque salutarium fructuum gignendam, tanto faci-

¹ Const. p. IV, c. V, § 4. ² Ib. p. III, c. I, § 18.

³ Congr. V., decr. 56. ⁴ Const. p. III, c. I, decl. O.

⁵ Ib. p. VIII, c. I, litt. K. — Congr. V., decr. 56.

lius in varietate opinionum languent atque intereunt, quum dissimilitudo sentiendi disiunctionem saepius faciat animorum: *Iuvat ad unionem membrorum huius Societatis inter se et cum suo capite . . . eadem doctrina.*¹ Ad eum igitur assequendum concordiae et caritatis modum quem Societati praestituerat, optime vidit Ignatius Pater haudquaquam satis esse vulgatam probatamque regulam, opiniones dispares tolerandas, secundum illud, *in dubiis libertas*, sed necessarium opiniones tales minime haberi in Societate, easque praecise ab ipsa prohibuit. — Ne cui vero hoc de uniformi doctrina praeceptum saperet durius, idem caute consuluit, ut sodalis quisque, priusquam sese votorum religione obstringeret, rogaretur, *Num paratus sit ad iudicium suum submitendum, sentiendumque ut fuerit constitutum in Societate*:² quo modo iam tum optio datur eius rei eligendae quae, ex lege deinde imposita, vix tolerabilis possit videri.

Itaque longe alienum fuerit a natura scriptisque legibus Societatis, ut quis in ea talem opinandi facultatem exposcat quali extra eam plerique potiantur. Quamvis enim de opinionibus ageretur valde probabilibus atque doctos nactis patronos, quae tamen doctrinae refragarentur praescriptae, eas qui sequerentur, reprehensionem quidem vitarent novitatis, temeritatis, erroris, at vero ab una illa eademque doctrinae forma, tantopere desiderata et commendata, prorsus discederent. Idque deterius fieret, si eiusmodi libera opinionis copia ad ea doctrinae capita advocaretur quae Societas in constitutionibus atque in elenchis per summos praepositos, mandatu Congregationum generalium, confectis, iam aperte iussit ab universis admittenda esse vel improbanda; quae libertas in licentiam et culpam descisceret. — Hoc legifer Pater tamquam fundamento in Societate posito, quo praeterea iudicio excellebat, certam ipse unam delegit formam doctrinae, quam, utpote maxime omnium integram et eminentem, consensione sapientum et diuturno usu comprobata, prae ceteris ab Ecclesia laudatam, bene potuit filiis suis praescribere, eorum mentibus non modo vim afferens nullam, sed immo pabulum exhibens incorruptum et salutare; eaque fuit doctrina S. Thomae Aquinatis: *In theologia legetur . . . doctrina scholastica Divi Thomae.*³ Fatendum sane est sanctum Fundatorem, salvo quidem de uniformi doctrina praecepto, eiusque rei causa doctrina Angelici anteposita, attamen, ut patet ex multis locis constitutionum, suavi quadam prudentia reliquisse posteris facultatem designandae doctrinae, quam et tempus et ipsa rerum tractatio Societati aptiorem esse monerent:

¹ *Const.* p. X, § 9. ² *Exam.* c. III, § 11.

³ *Const.* p. IV, c. XIV, § 1.

aeque vero fatendum, eadem posteros facultate iamdiu esse usos, atque laudatissime usos, quo plane modo decebat tanti patris filios, eius animi et virtutis heredes. Etenim in congregatione V. generali commemorantes patres monita constitutionum, *unius scriptoris doctrinam eligendam esse*, unanimi consensu statuerunt, *doctrinam S. Thomae in theologia scholastica tamquam solidiorem, securiorem, magis approbatam et consentaneam constitutionibus sequendam esse*¹: cui decreto quo plus firmitatis accederet, haec addita voluerunt: *Nostri omnino S. Thomam ut proprium doctorem habeant, eoque amplius ut nullus ad docendum theologiam assumatur, qui non sit vere S. Thomae doctrinae studiosus; qui vero ab eo sunt alieni, omnino removeantur*.² Quae omnia tam considerate et prudenter consulta, potius quam diuturnitate exoleverint aut deflexerint, frequenter sunt singulari-que confirmata, in congregatione praesertim XXIII, peculiari quodam decreto edito; quod quidem decretum, quum Nobis primum exhibitum est, XIV cal. dec. an. MDCCCLXXXIII, commendatione Nostra dignum habuimus, eique haec volenti animo adscripsimus: *Decretum de retinenda S. Thomae Aquinatis in scholis Societatis Iesu doctrina, quod in conventu magno Ordinis nuper habito renovatum est, valde Nobis probatur, et maxime hortamur ut diligentissime in posterum ab omnibus servetur*.

Qui porro Societatis praescriptiones de studiis pependerit, ei perspicuum erit, doctrinam S. Thomae etiam in philosophicis, non in theologicis tantum, esse omnino sequendam. Licet enim ex regula sequendus sit in philosophia Aristoteles, philosophia S. Thomae nihil demum alia est atque aristotelea: hanc nempe Angelicus scientissime omnium interpretatus est, hanc erroribus, scriptori ethnico facile excidentibus, emendatam, christianam fecit, hac ipsemet usus est in exponenda et vindicanda catholica veritate. Hoc ipsum numeratur inter summa beneficia, quae magno Aquinati debet Ecclesia, quod christianam theologiam cum peripatetica philosophia iam tum dominante tam belle sociaverit, ut Aristotelem Christo militantem iam non adversarium habeamus.³ — Neque vero aliter ab eo fieri poterat, qui doctorum theologiae scholasticae extitit princeps: nam, quod omnes norunt, haec disciplina eiusmodi est, quae fontes adeat quidem proprios, doctrinas nimirum divinitus revelatas, ex eisque in rem suam omni religione et studio derivet, sed operam quoque multam adhibeat sibi philosophiae tamquam optima adiutricis, ad fidem ipsam sive

¹ Congr. V, decr. 41. ² *Ib.* decr. 56.

³ Card. Sfortia Pallavicini, *Vindicationes Soc. Iesu*, c. 24.

tuendam sive illustrandam. Quotquot igitur Aristotelem cogitant debentque tuta via sectari, philosophiam Aquinatis amplectantur oportet: idque eo magis quod in Societate philosophiam praeceptores ita interpretari iubentur, *ut verae theologiae scholasticae, quam commendant constitutiones, ancillari et subservire faciant*,¹ atque idcirco aristoteleae institutionis ratio praeoptata est, quia eidem proposito melius visa sit respondere: *Quum Societas philosophiam Aristotelis, tamquam theologiae magis utilem amplexa sit, illi inhaerendum omnino est*.² Philosophia vero quam Societatis alumni profiteantur, nisi sit ad mentem et rationem Angelici, nequaquam subservire poterit theologiae eius scholasticae, quam omnes reapse *tenentur sequi*. Quod illi in primis sibi dictum habeant qui, Aristotelis interpretes vel catholicos in varias dissimilesque opiniones quum videant discedentes, integrum sibi fortasse putent quam velint opinionem assumere, nihil fere laborantes quid senserit Thomas: hoc enim ipso, ut palam est, etiam in theologia ab illo recederent, ob eandemque causam ab ipsa deficerent *doctrina uniformi* quam legifer Pater constantissime iussit habendam. Quapropter consilio bene laudabili actum est a Congregatione XXIII, quae non ita multo post editas a Nobis litteras encyclicas *Aeterni Patris* convenit, hoc etiam scripto capite: *Societas Iesu plenissimum filialis obedientiae atque assensus obsequium* (eis encyclicis litteris) *sollemni ac publico testimonio manifestandum sibi esse iudicavit*³: eo autem totae spectabant litterae Nostrae ut S. Thomae philosophia in scholis omnibus restituta vigeret.

Neque tamen Nobis sententia est derogari quidquam de praeclaris scriptorum meritis quos Societas per aetates eduxit: isthaec immo domestica gloria retinenda conservandaque ita est, ut omnes, sodales maxime Societatis, *magni faciant et diligenter consulant probatos illos et eximios Societatis doctores quorum laus in Ecclesia est*.⁴ Nam virtute ut erant atque ingenio eximii, data studiosissime opera scriptis Angelici, certis locis sententiam eius copiose luculenterque exposuerunt, doctrinam optima eruditionis suppellectile ornaverunt, multa inde acute utiliterque ad errores refellendos novos concluderunt, iis praeterea adiectis quaecumque ab Ecclesia sunt deinceps in eodem genere vel amplius declarata vel pressius decreta; quorum sollertiae fructus nemo quidem sine iactura neglexerit. At maxime vero cavendum ne forte, ex opinione qua illi floreant eximii auctores ex ipsoque studio quod impendatur eorum scriptis, potius quam adiumenta,

¹ Congr. III, can. 8. ² *Ib.* XVI, decr. 36.

³ *Ib.* XXIII, decr. 15. ⁴ *Ib.* decr. 18.

ut propositum recte est, ad veram colendam S. Thomae doctrinam suppedientur, aliquid oriatur, quod uniformi doctrinae officiat: haec enim nullo pacto speranda erit, nisi Societatis alumni auctori adhaereant uni, ei scilicet iam probato, de quo uno praeceptum, *sequantur S. Thomam, eumque uti proprium doctorem habeant*. Ex quo illud consequitur ut, si qua in re ii ipsi auctores quos laudavimus a documentis magistri communis dissideant, nihil tunc ambigendum quae recta sit via; eamque non difficile erit tenere, propterea quod, in documentis quae certo sunt S. Thomae, non ita fiet facile ut scriptores Societatis ab illo omnes dissentiant. Quare satis fuerit, prout postulent quaestiones, si ex illis auctoribus deligant qui cum eodem consentiant, una opera duplicem capientes utilitatem, sequi se posse Doctorem Angelicum et optimos Societatis auctores.

Nemo autem inducat in animum licere sibi illis promiscue opinionibus uti, quas forteprehenderit in libris scriptorum Societatis eisque de moderatorum permisso editis. Praeter enim quam quod ex istis non pauci editi sunt antequam certas de studiis leges Societas constituisset, eiusmodi libertati numquam summi praepositi non restiterunt, hoc praeterea frequenter aperteque, etiam sub haec tempora, testati, in quibusdam librorum censoribus et diligentiae plus et severitatis fuisse optandum.¹ In quo non equidem sumus nescii, quibusdam ex locis constitutionum aliquid veniae datum videri, atque etiam plane hoc esse affirmatum, doctrinae S. Thomae non ita Societatem habendam esse adstrictam ut *nulla prorsus in re ab eo recedere liceat*.² Verum qui eisdem inter se constitutionum locos conferat diligenter, facile intellet, tantum abesse ut ea ipsa exceptione quidquam de legibus positis derogetur, ut eadem potius firmiter consistant. Quaedam enim libera datur facultas, primo, *si quando vel ambigua fuerit S. Thomae sententia, vel in iis quaestionibus, quas S. Thomae non attingit*³; in quibus ergo quaestionibus ab illo tractatis sententia eius dilucida emergat, ne in istis quidem liberum est ab ipso deflectere. — Hic tamen illas revocare iuvenit plenas iudicii cautiones, a P. C. Aquaviva datas: *Neque vero satis est binis vel ternis locis niti sparsim collectis, et per consequentias aut inconvenientia, vel cum violentia adductis; quasi credendum sit eam esse opinionem Sancti Viri, quia illam quomodocumque innuit aliud agens in illis locis. Verum necesse*

¹ Ex litteris P. C. Aquavivae, an. 1613, *de observanda ratione studiorum deque doctrina S. Thomae*: ex Ordinatione P. F. Piccolomini *pro studiis superioribus*, an. 1651: ex Ordinatio. P. P. Beckx, an. 1858.

² *Congr. V*, decr. 56. ³ *Ib.* decr. 41.

*est videre, quid sentiat, ubi ex professo id agit, et attente expendere, quidquam cohaerenter vel dissonanter afferat cum reliquo corpore doctrinae*¹: scilicet ne quis vanis artibus persuadeat sibi sententiam Angelici ambiguitati patere. De quaestionibus autem quas ille fortasse non attigit, principia et capita doctrinae eius penitus cognita sint oportet, ne quae reddantur responsa ullo modo pugnent cum illis: apteque hic faciunt quae censuit ea ipsa Congregatio XXIII, *serio monendos esse nostros tum theologiae tum philosophiae professores et scholasticos, ne proprio iudicio nimium fidentes novas a se conceptas interpretationes pro vera germanaque S. Thomae doctrina temere aut inconsulte tradant*.² — Similis videtur libera dari facultas, secundo, *in quaestionibus mere philosophicis, aut etiam in iis quae ad Scripturas et ad Canones pertinent*.³ Verum, ut ceteras mittamus, palam est quaestiones philosophicas, si qua ratione ad theologiam attineant, ab ea dimotas esse facultate; neque adeo multas apud S. Thomam reperire licebit, quas non ille ad theologiam retulerit. In ipsis porro quaestionibus *mere philosophicis*, duo opportune incidant admonenda: alterum, ut *in rebus alicuius momenti ab Aristotele*⁴ (eademque de causa a S. Thoma) *non recedant*; ex quo libera cuiquam non erit facultas nisi in rebus parvi aut nullius momenti: alterum, ut sibi interdictum existiment recedere a S. Thoma *in praecipuis, et quae tamquam fundamentum sunt aliarum plurimum*.⁵ — Illud postremum in quo ab eo ipso magistro non temere sit dissentire, quum videlicet aliqua doctrinae forma, sententiae eius contraria, *in catholicis academiis fere sit recepta*,⁶ neque est commemorandum quidem: namque academiae tales aetate nostra numerantur paucae, nec ulla prope in eis, si huic Apostolicae Sedi audiant dicto, obtinere potest doctrina quae adversetur Angelico, cuius immo vestigiis se omnes, ut debent, insistere profitentur. Satius fuerit auream sententiam excitare, qua ea ipsa iussa ad exitum roborantur: *Ceterum, ne forte ex iis, quae dicta sunt, sumat aliquis occasionem S. Thomae doctrinam facile deserendi, praescribendum videtur, ut nullus ad docendam theologiam assumatur, qui non sit vere S. Thomae doctrinae studiosus: qui vero ab eo sunt alieni, omnino removeantur. Nam qui ex animo S. Thomae fuerint addicti, certum erit, eos ab eo non recessuros, nisi gravate admodum et rarissime*.⁷ Utraque haec probe expendenda

¹ *De soliditate et uniformitate doctrinae*, 24 maii 1611.

² *Congr. V*, decr. 18. ³ *Ib.* V, decr. 56. ⁴ *Ib.* decr. 41.

⁵ *Ex cit. litt. P. C. Aquaviva*, 1611. ⁶ *Congr. V*, decr. 41.

⁷ *Ib.* V, decr. 56.

conditio. Si enim non id liceat nisi *gravate admodum*, nemo sane facere ausit probabili tantum causa, sed gravissima adductus. ipsasque inter opiniones probabiles maluerit esse cum S. Thoma, ut eam assequatur doctrinam et *uniformem* et *securam* quae dicta est. Quod vero non id liceat nisi *rarissime*, hoc si recte ex sua sententia accipiatur, ita nimirum ut non ad omnes universae spectet, sed ad opiniones inter doctores catholicos agitatae restrictisque eis modis quos paulo supra notavimus, non accidet sane ut quispiam a doctrina S. Thomae recedat, nisi *in una vel altera conclusione, non alicuius momenti*, nequaquam vero *in praecipuis et quae tamquam fundamentum sunt multorum plurium*.

Quam exposuimus studiorum rationem de doctrinae delectu habendo, ea plane est quam Societas Iesu, ad praescripta legiferi Patris, alumnis suis omnibus praefuivit, eo consilio ut quam maxime idonei instituuntur ad gloriam divinam augendam, utilitatesque procurandas Ecclesiae et proximorum, neque minus ut consulant suo ipsorum profectui. Quae quidem ratio tam aequa visa est Nobis atque opportuna, ut, etiamsi per Societatis leges praecepta non esset, eam Nosmetipsi praecepissemus; id quod pro auctoritate Nostra Apostolica in praesentia facimus atque edicimus. — Hoc tamen et laetitiam affert et auget spem, quod, quum alumnos Societatis Iesu in partem operae quam urgemus, instaurandae S. Thomae philosophiae, adsciverimus, nihil praeterea opus sit nisi ut eos ad instituta disciplinae suae custodienda adhortemur. Quod si praescriptis hisce Nostris iidem Societatis alumni religiose debent omnes diligenter parere, religiosius debent ac diligentius, tum magistri, conformanda ad ea iuventute quam docent, tum studiorum praefecti, vigilando et curando ut integra ea ipsa valeant et observentur. Hoc autem ex conscientia officii singulariter praestabunt moderatores, quorum est sodales ad magisteria deligere: neque dubitent sese in ipsa auctoritate Nostra tueri, ut quos obtemperanti ingenio viderint et studiosos doctrinae S. Thomae, eos merito foveant provehantque, quos vero ad illam noverint minus propensos, eos a magisteriis, respectu hominum nullo, submoveant. — Ita in pontificia Universitate Gregoriana, quae fere est in conspectu Nostro, in quam cogitationes et curas non leves contulimus, laetamur optatis iussisque Nostris satis admodum esse factum, eamque videmus propterea et magna frequentia alumnorum et doctrinae fama rectae solidaeque florentem. Fructus iidem tam praestabiles desiderandi quidem non erunt, ubicumque doctrina impertiatur ab iis quos eadem mens agat, eadem aluerint studia.

Ad ultimum quo praescripta Nostra firmius permaneant et melius ampliusque succedant, decernimus, ut hae Apostolicae litterae in forma Brevis datae, in universa Societate Iesu sint et ab omnibus habeantur tamquam definita ac perpetua lex de doctrinarum delectu; ut ad cetera pontificia documenta, quibus complentur instituta eiusdem Societatis, adiungantur, atque tamquam certa consulantur norma, si quae incidant de recta studiorum ratione cognoscenda quaestiones; ut ipsarum exemplaria sodalibus, quotquot sunt erruntve moderatores, vel studiorum praefecti, vel magistri rei theologiae aut philosophicae, vel librorum censores, singulis singula tradantur; ut eadem, statim ut allatae erunt, itemque quotannis in instauratione studiorum, in collegiis omnibus vel domiciliis Societatis ubi philosophiae vel theologiae studia coluntur, publice ad mensam legantur.

Iamvero quae litteris hisce Nostris declaravimus et statuimus, ea omnia rata firmaque in omne tempus permaneant: irritum autem et inane futurum edicimus, si quid super his a quoquam contigerit attentari: contrariis nihil obstantibus quibuscumque.

Datum Romae apud S. Petrum sub anulo Piscatoris die XXX Decembris MDCCCXCII, Pontificatus Nostri anno decimo quinto.

S. Card. VANVTELLI

PÄPSTLICHER ERLASS,

DURCH WELCHEN JENE ORDENSREGELN DER GESELLSCHAFT JESU, IN WELCHEN DIE LEHRE DES HEILIGEN THOMAS VON AQUIN VORGESCHRIEBEN WURDE, WIEDER EINGESCHÄRFT WERDEN.

Papst Leo XIII.

zur immerwährenden Darnachachtung.

[*Einleitung.*]

[a) **Veranlassung und Zweck der Thomasencyklika.**]

Mit höchstem Ernste haben Wir, wie es unsere Pflicht als Papst ist, bald nach dem Antritt Unserer Regierung Uns mit dem Gedanken beschäftigt, daß die Zeitströmung eine der Kirche feindliche ist, und daß die menschliche Gesellschaft rücksichtlich

der wichtigsten Fragen beinahe geradezu Schiffbruch gelitten hat. Die Hauptursache solch verhängnisvollen Unterganges ist, wie wir erkannten, in einer zweifachen Thatsache gelegen: einerseits hat man jene sichere Philosophie, welche den Weg zum Christusglauben baut, allenthalben geringgeschätzt und fast verachtet; andererseits ist eine Sucht nach Neuerungen zur Herrschaft gelangt, welche sich unter dem falschen Scheine des Fortschrittes der von Gott geoffenbarten Wahrheit entgegensetzt und mit ihr nicht vereinigen läßt. Schwer war es gar nicht, die geeigneten Mittel zur Abhilfe zu bezeichnen: brauchte man doch bloß die Quellen jener echten Lehre wieder aufzusuchen, die man unglücklicherweise verlassen hatte. Hierauf haben wir zuerst in Unserer Encyklika „Aeterni Patris“ hingewiesen; darnach haben Wir auch in verschiedenen offiziellen Aktenstücken sowie im Privatgespräch mit Bischöfen und Ordensvorständen immer wieder nachdrücklich eingeschärft, es sei Unser wohlüberlegter Plan und Entschluß, daß die Lehre des heiligen Thomas von Aquin in alle Schulen wieder eingeführt werde; denn sie ist ja jene Lehre, welche von den römischen Päpsten und von den heiligen Kirchenversammlungen mit großartigen Lobsprüchen empfohlen wird und, nach dem Zeugnisse von Jahrhunderten, an Zuverlässigkeit und Fruchtbarkeit nichts zu wünschen übrig läßt.

(b) Alle Orden, auch die Gesellschaft Jesu, haben die Thomas-encyklika zu befolgen.]

Es ist Uns durchaus klar, daß dieses Unternehmen auf bedeutende Schwierigkeiten stoßen werde; denn es bedeutete geradezu eine Revolution in den wichtigern Wissenschaftszweigen: trotzdem gingen Wir ans Werk, auf unverzügliche Ausführung zu drängen, im festen Vertrauen auch auf die religiösen Orden, von deren erprobter Tugend Wir erwarteten, dieselben würden auf alle Fälle, ihrem Charakter gemäß, ihren ganzen Einfluß aufbieten, um Unsere Absichten zu fördern und durchzuführen. Von ihnen konnte auch die berühmte Gesellschaft Jesu nicht ausgenommen sein, da dieselbe doch in der Kirche weit verbreitet ist und dem Unterrichte der studierenden Jugend berufsmäßig obliegt. Unsere Erwartungen nährten in Uns, abgesehen von beständigen Beweisen größter Anhänglichkeit an Unseren apostolischen Stuhl, ihre eigenen geheiligten Gesetze, durch welche die Mitglieder verpflichtet werden, die Weisheit des Aquinaten eifrig zu studieren und sie zu lehren.

[o) **Absicht und Veranlassung des vorliegenden Breves.]**

In der Absicht also, daß die Gesellschaft Jesu bei einem so herrlichen Vorsatze getreulichst beharre und hauptsächlich bei der von Uns so sehr angestrebten Verteidigung und Verbreitung der wahren Lehre (des hl. Thomas) einen Platz einnehme, haben Wir für gut befunden, die genannten Gesetze der Gesellschaft, wie dieselben in den Konstitutionen des Vaters Ignatius, in den Beschlüssen der Generalkongregationen und in den Vorschriften der Generäle enthalten sind, in kurzer Übersicht zusammenzustellen und sie auf Grund Unserer obersten Gewalt als rechtskräftig und für immerdar gültig zu erklären. Sollte noch irgendein durch den äußeren Schein blendender Vorwand, eine teilweise entgegenstehende Gewohnheit, die sich eingeschlichen hat, oder eine unrichtige Auslegung übrig sein, so wird hiermit dem allem von Uns ein für allemal ein Riegel vorgeschoben und zugleich eine sichere, feste und unabänderliche Richtschnur vorgezeichnet.

[I. **Vorschriften des hl. Ignatius über die Lehre des hl. Thomas.]**[a) **Der hl. Ignatius und die Konstitutionen schreiben Einheitlichkeit in der Lehre vor.]**

Erstlich ist es allen wohlbekannt, daß der treffliche Stifter der Gesellschaft an zahlreichen Stellen der Konstitutionen vorgeschrieben hat, in jedem Wissenschaftszweige habe man der sicheren und zuverlässigen Lehre, ja sogar der sichereren und anerkannteren zu folgen; das bekräftigen die Beschlüsse und Vorschriften der Kongregationen und der Generalobern zu wiederholten Malen in feierlicher Form. Jener hat außerdem auch noch vorgeschrieben, daß die Lehre der Gesellschaft bei allen und zwar auch bei der Verwaltung jeglicher Ordensämter ein und dieselbe sei: „So viel als möglich wollen Wir, nach dem Wort des Apostels, in Sinn und Wort übereinstimmen. Abweichende Lehren mögen also in keiner Weise angenommen werden, weder mündlich in Predigten oder öffentlichen Vorlesungen, noch schriftlich in Büchern;“ ebenso: „Die Patres, welche aus den verschiedenen Nationen mit der Abfassung einer Studienordnung betraut sind, hielten dafür, man müsse vorerst über die Auswahl der Ansichten verhandeln, und haben als leitenden Grundsatz aufgestellt, die Lehre der Gesellschaft müsse gleichförmig, fest und zuverlässig sein und den Konstitutionen entsprechen. . .“ Die so vorgeschriebene Einheitlichkeit der Lehre darf aber nicht auf

jene Anschauungen beschränkt werden, welche in den katholischen Schulen ohnehin allgemein anerkannt sind, sondern sie muß sich weiterhin auch auf jene Meinungen erstrecken, über welche die katholischen Lehrer geteilter Ansicht sind: „Es muß Sorge getragen werden, daß in der Gesellschaft auch in Bezug auf jene Lehren Einhelligkeit herrsche, betreffs derer die katholischen Lehrer von einander abweichen oder sich gegenseitig bekämpfen.“ Denn wenn es vorgeschrieben ist, daß „eines Schriftstellers Lehre in der Gesellschaft zu wählen sei“, so liegt auf der Hand, daß sich dies, kraft der Vorschrift, ebenso auf jene bestrittenen und bestreitbaren Meinungen bezieht; denn in betreff der allgemein angenommenen Lehrsätze ist es gleichgültig, an welchen Lehrer man sich anschließen will, weil die Lehre selbst sich gleichbleibt.

(b) Notwendigkeit dieser Einheit für die Gesellschaft Jesu.]

In vorsorglicher¹ und heiliger Absicht hat der Vater und Gesetzgeber diese Vorschriften mit einem höheren Ziele in Verbindung gesetzt: Einmütigkeit und Eintracht der ganzen Gesellschaft wie ihrer einzelnen Mitglieder unter sich hatte er im Auge; und dies sind Tugenden, welche im selben Grade, als sie für das innere geistliche Leben und für eine fruchtbare äußere Thätigkeit des Ordensmannes nötig sind, umso leichter unter der Verschiedenheit der Meinungen leiden und dadurch zu Grunde gehen, da die Nichtübereinstimmung in den Auffassungen oftmals auch die Gemüter entfremdet: „Die Einheit der Mitglieder unserer Gesellschaft unter sich und mit ihrem Haupte . . . wird durch Gleichheit der Lehre gefördert.“ Sollte also diese der Gesellschaft vorgezeichnete Art von Eintracht und Liebe erreicht werden, so konnte es, wie Vater Ignatius ganz gut sah, durchaus nicht damit sein Bewenden haben, daß nach dem bekannten und erprobten Grundsatz, der in den Worten „Im Zweifelhafte Freiheit!“ seinen Ausdruck findet, einander entgegengesetzte Meinungen geduldet wurden; vielmehr schien es dem Heiligen notwendig, daß es dergleichen Meinungen innerhalb der Gesellschaft (Jesu) überhaupt nicht geben dürfe, und er verwehrte ihr dieselben schlechtweg.

(c) Hinweis auf das Gelübde des Gehorsams.]

Damit aber diese Vorschrift der Einheitlichkeit in der Lehre nicht etwa für den Geschmack irgend jemandes zu streng er-

¹ providus kann auch „vorhersehend“ bedeuten.

scheine, hat er wohlweislich dafür Sorge getragen, daß jedem Mitglied vor Ablegung der Gelübde die Frage vorgelegt werde, „ob er bereit sei, sein Eigenurteil zu unterwerfen und die persönlichen Anschauungen den Vorschriften der Gesellschaft anzupassen“: so wird schon in jenem Augenblick die Wahl über etwas gelassen, was nach der Übernahme der gesetzlichen Verpflichtungen die Menschenkraft vielleicht zu übersteigen scheint.

[II. Diese Einheitlichkeit wird durch Anschluß an die Lehre des hl. Thomas erreicht.]

(a) Die Meinungsfreiheit ist somit in der Gesellschaft Jesu sehr eingeschränkt.]

Eine so weitgehende Meinungsfreiheit, wie man sie außerhalb der Gesellschaft genießt, wäre daher innerhalb derselben ein ihrer Natur und ihren geschriebenen Gesetzen gleich fremdes Verlangen. Wer somit sehr wahrscheinliche und von Gelehrten vertretene Meinungen annimmt, welche indes der vorgeschriebenen Lehre Abbruch thun, würde zwar dem Vorwurf der Neuerungs-sucht, der Kühnheit und des Irrtums entgehen, sich aber doch von jener so sehr wünschenswerten und empfohlenen Einheitlichkeit der Lehre durchaus entfernen. Noch schlechter wäre dies, wenn eine solche Denkfreiheit für jene Lehrpunkte in Anspruch genommen werden würde, über deren allgemeine Annahme oder Verwerfung die Gesellschaft bereits in den Konstitutionen und den im Auftrag der Generalkongregationen von den Generalobern angefertigten Auszügen entschieden hat: das hiefse, die Freiheit in Frechheit und Sünde ausarten lassen.

(b) Die Gesellschaft Jesu ist zum Anschluß an den hl. Thomas verpflichtet.]

Nachdem also die Grundlage gelegt war, wählte der Vater und Gesetzgeber mit jenem praktischen Blick, der ihn auch sonst auszeichnete, gleich selbst eine bestimmte Form der Lehre, nämlich die allergesundeste und allerhervorragendste, die nach Übereinstimmung der Gelehrten und nach langer Erfahrung erprobteste, die mehr als andere von der Kirche gepriesene; diese Form der Lehre konnte er somit gar wohl seinen Söhnen vorschreiben, weil er damit ihrem Geiste in keiner Weise Gewalt anthat, sondern ihm vielmehr eine unversehrte und heilsame Nahrung bot. Diese Lehre nun war die des hl. Thomas von Aquin: „In der Theologie . . . wird über die Schullehre des göttlichen Thomas gelesen werden.“ Man muß zugeben, daß

der heilige Stifter zwar, nach vielen Stellen in den Konstitutionen, mit zarter Klugheit den Nachkommen die Möglichkeit offen gelassen hat, Lehrbestimmungen zu fällen, vorausgesetzt, daß der Grundsatz von der Einheit in der Lehre und somit auch vom Vorzug der Lehre des englischen Meisters hochgehalten würde; gleicherweise muß man aber zugeben, daß die Nachkommen von dieser Möglichkeit schon längst Gebrauch gemacht haben, und zwar hochlöblichen Gebrauch, wie es sich für die Söhne und Geistes- wie Tugenderben eines so großen Vaters geziemte. Denn mit Berufung auf die Mahnung der Konstitutionen, „eines Schriftstellers Lehre sei auszuwählen“, beschlossen sie einstimmig, „man müsse in der Scholastik der Lehre des heiligen Thomas als der zuverlässigeren, sichereren, dem allgemeinen Urteil und den Konstitutionen entsprechenderen folgen“; um dieser Entscheidung noch mehr Nachdruck zu verleihen, wurde der Beschluß hinzugefügt: „Die Unseren sollen auf jeden Fall den heiligen Thomas wie ihren eigenen Lehrer betrachten“, umso mehr als „niemand zum theologischen Lehraut zugelassen werden darf, der nicht wirklich an der Lehre des heiligen Thomas hängt; wer dieselbe nicht befolgt, ist unter jeder Bedingung abzusetzen“. Alle diese so wohl überdachten und klugen Maßregeln sind nicht nur nicht im Lauf der Zeit veraltet und allmählich verschwunden, sondern vielmehr häufig und im einzelnen wieder eingeschärft worden, besonders durch einen gewissen besonderen Beschluß der 23. Generalkongregation; gerade letzteren Beschluß haben Wir selbst am 18. November 1883, als er Uns zum ersten Male vorgelegt wurde, Unserer Empfehlung gewürdigt und demselben aus tiefster Seele die Worte beige-schrieben: „Die Bestimmung über das Festhalten der Schulen der Gesellschaft Jesu an der Lehre des heiligen Thomas, welche in der jüngst stattgefundenen großen Versammlung des Ordens erneut worden ist, findet gar sehr Unsere Billigung, und Wir fordern aufs nachdrücklichste dazu auf, daß es in Zukunft auch von allen aufs eifrigste beobachtet werde.“

[III. Auch in der Philosophie ist die Gesellschaft zum Anschluß an den hl. Thomas verpflichtet.]

[a) Aristoteles und der hl. Thomas.]

Wer ferner die Studienvorschriften der Gesellschaft (Jesu) erwägt, dem wird es klar werden, daß die Lehre des hl. Thomas auch in der Philosophie, nicht bloß in der Theologie, durchaus zu befolgen ist. Denn obwohl man der Regel gemäß dem

Aristoteles zu folgen hat, so ist ja die Philosophie des hl. Thomas schliesslich doch keine andere als die aristotelische; sie hat der englische Lehrer aufs scharfsinnigste ausgelegt, sie hat er von Irrtümern, wie sie dem nichtchristlichen Schriftsteller vielleicht mit unterlaufen mochten, gereinigt und dadurch zur christlichen gemacht, sie hat er bei der Erklärung und Verteidigung der katholischen Wahrheit selbst benützt. Gerade dies zählt zu den grössten Verdiensten, welche sich der grosse Aquinate um die Kirche erworben hat, dass er die christliche Theologie mit der damals schon zur Herrschaft gelangten peripatetischen Philosophie so hübsch zu gesellen wufste, dass wir einen Aristoteles, der für Christus streitet, jetzt nicht mehr zum Gegner haben.

(b) Die Beziehungen der aristotelisch-thomistischen Philosophie zur Theologie.]

Anderes durfte von dem nicht erwartet werden, der unter den Lehrern der scholastischen Theologie der erste ist; denn bekanntermassen besteht das Wesen der Scholastik darin, dass sie die Offenbarung zur eigentlichen Quelle hat und hieraus für ihre Zwecke mit ehrfurchtsvollem Eifer schöpft, sich aber auch der Philosophie als Helferin bedient, den Glauben zu schützen und zu erläutern. Wer immer also aus Neigung und Beruf Aristoteliker ist, muss die Philosophie des hl. Thomas annehmen. Dies gilt um so eher, als in der Gesellschaft den Lehrern für die Erklärung der Philosophie vorgeschrieben ist, die letztere der von den Konstitutionen empfohlenen, wahren scholastischen Theologie eine dienende Magd sein zu lassen; auch entschied man sich deshalb für den aristotelischen Vorbereitungskurs, weil er genanntem Zweck ganz gut zu entsprechen schien: „Weil die Gesellschaft die Philosophie des Aristoteles, als die für die Theologie geeignetere, angenommen hat, so muss an ihr durchaus festgehalten werden.“ Ist dagegen die Philosophie, welche von den Mitgliedern der Gesellschaft gelehrt wird, nicht nach dem Geiste und dem Sinne des engelgleichen Lehrers, dann wird sie keineswegs als Vorbereitung auf seine scholastische Theologie dienen können, welche zu befolgen alle ausdrücklich „verpflichtet“ sind. Das mögen sich vor allem jene gesagt sein lassen, die da glauben, weil selbst die katholischen Ausleger des Aristoteles in ihren Meinungen auseinandergehen, so sei es auch ihnen unverwehrt, irgend eine Meinung anzunehmen und sich um die Lehre des hl. Thomas blutwenig zu kümmern; auf diese Weise würden sie offenbar auch in der Theologie mit ihm in Gegensatz treten und somit von jener „einheitlichen Lehre“ abweichen, auf

deren Bewahrung der Vater und Gesetzgeber in seinen Vorschriften so großes Gewicht legt. Daher war es sehr klug und löblich, daß die 23. Generalkongregation, welche nicht sehr spät nach unserer Encyklika „Aeterni Patris“ zusammentrat, in ihre Akten den Befehl aufgenommen hat: „Die Gesellschaft hat für nötig befunden, ihren kindlichen Gehorsam und ihre Unterwerfung (unter jene Encyklika) durch feierliche und öffentliche Kundgebung zu erklären“: das aber war der einzige Zweck unseres Schreibens, daß die Philosophie des hl. Thomas in allen Schulen wieder eingeführt werde und erblühe.

[IV. Die theologischen Schriftsteller der Gesellschaft sind nach ihrer Stellung zu Thomas zu beurteilen, an und für sich aber keine Autorität.]

Wir wollen die herrlichen Verdienste der Schriftsteller, welche die Gesellschaft im Lauf der Zeit hervorgebracht hat, nicht schmälern; dieser Hausruhm kann vielmehr auch fernerhin festgehalten werden, in dem Sinne, daß alle, besonders die Mitglieder der Gesellschaft, „jene anerkannten und hervorragenden Lehrer aus der Gesellschaft, welche von der Kirche gepriesen werden, hochachten und fleißig zu Rate ziehen“. Denn gemäß ihrer hervorragenden Tugend und Begabung haben sie, nachdem sie die Schriften des engelgleichen Lehrers aufs eifrigste studiert, an bestimmten Stellen seinen Sinn weitläufig und deutlich auseinandergesetzt, haben seine Lehre mit vortrefflichem gelehrten Beiwerk ausgeschmückt, haben aus derselben zur Widerlegung neuauftauchender Irrtümer scharfsinnige und nützliche Schlusfolgerungen gezogen, wobei sie besonders das hinzufügten, was später von der Kirche in derselben Sache ausführlicher erklärt oder genauer bestimmt worden ist; diese Früchte ihrer Emsigkeit dürfte wohl niemand ohne Verlust unbeachtet lassen. Allein man muß dabei dennoch im höchsten Grade auf der Hut sein, damit nicht aus der hohen Meinung, welche man diesen hervorragenden Schriftstellern entgegenbringt, und aus dem Eifer, mit welchem man ihre Schriften studiert, anstatt eines in guter Absicht gesuchten Hilfsmittels zum Studium der Lehre des hl. Thomas im Gegenteil ein Erfolg sich zeige, welcher mit der Einheitlichkeit der Lehre in Widerspruch steht: denn eine solche Einheitlichkeit wird keinesfalls zu erhoffen sein, so lange nicht die Mitglieder der Gesellschaft einem Gewährsmann anhängen, nämlich dem bereits anerkannten, von dem allein vorgeschrieben ist: „Dem hl. Thomas sollen sie folgen und ihn als ihren eigenen Lehrer betrachten.“ Daraus

ergibt sich, daß in allen jenen Fällen, in welchen etwa die genannten Schriftsteller von den Sätzen des allgemeinen Lehrers abweichen, nicht der geringste Zweifel obwalten darf, welcher Weg der rechte sei: und ihn einzuhalten wird nicht so schwer sein, weil es rücksichtlich jener Lehren, welche bestimmt die des hl. Thomas sind, nicht so leicht geschehen wird, daß sämtliche Schriftsteller aus der Gesellschaft andere Ansichten vertreten als er. Es mag daher nach Erfordernis der einzelnen Fragen genügen, irgendeinen jener Autoren auszuwählen, welche mit ihm übereinstimmen; so ist ein doppelter Vorteil gewonnen: man kann dem engelgleichen Lehrer und zugleich auch den besten Schriftstellern der Gesellschaft folgen.

[V. Ob die Mitglieder der Gesellschaft Jesu vom hl. Thomas abweichen dürfen.]

(a) Verwarnung wegen der Büchercensur. — Ein Einwand aus den Konstitutionen.]

Niemand aber lasse es sich in den Sinn kommen, es sei ihm gestattet, kunterbunt jenen Meinungen sich anzuschließen, die er etwa in den Büchern der Schriftsteller aus der Gesellschaft gefunden hat, und zwar in jenen, deren Ausgabe mit Erlaubnis der Obern erfolgt ist. Denn abgesehen davon, daß viele dieser Bücher vor der bestimmten gesetzlichen Regelung der Studienordnung in der Gesellschaft erschienen sind, so sind auch die Generalobern solcher Ungebundenheit jederzeit entgegengetreten und haben überdies häufig und unumwunden, auch in neuester Zeit noch, erklärt, daß bei gewissen Büchercensoren sowohl mehr Sorgfalt als auch mehr Strenge zu wünschen gewesen wäre. Es ist uns diesbezüglich wohl bekannt, daß einige Stellen der Konstitutionen eine gewisse Freiheit einzuräumen scheinen, und daß geradezu behauptet wird, die Gesellschaft sei nicht in einem solchen Maße zur Beobachtung der Lehre des hl. Thomas verpflichtet, daß man „durchaus in gar nichts von ihm abweichen dürfte“. Wer indes dieselben Stellen der Konstitutionen sorgfältig unter einander vergleicht, wird leicht erkennen, daß auf die einmal gegebenen Gesetze nur ein größerer Nachdruck gelegt wird, statt daß dieselben etwa durch den angeführten Einwand abgeschwächt würden. Eine gewisse Freiheit wird nämlich zugestanden, erstens, „wenn irgendeinmal die Ansicht des hl. Thomas zweideutig sein sollte, oder in jenen Fragen, die der hl. Thomas nicht berührt“. In den von ihm behandelten Fragen also, in denen sich sein Urteilsspruch als klar herausstellt, ist es keinesfalls freigestellt, von ihm abzuweichen.

[b) Verwarnungen betreffs der Auslegung des hl. Thomas.]

Hier mag es förderlich sein, die höchst praktischen Vorsichtsmafsregeln des Ordensgenerals P. C. Aquaviva wieder in Erinnerung zu bringen: „Man darf es nicht dabei bewenden lassen, sich auf je zwei oder drei Citate zu stützen, die sich zerstreut finden oder aus Aufzählungen oder aus indirekten Beweisen oder durch Entstellung sich beibringen lassen mögen; als ob man glauben dürfte, dies und jenes sei die wirkliche Ansicht des Heiligen, weil er davon an Stellen spricht, wo von einer ganz anderen Sache die Rede ist. Vielmehr ist es notwendig, dafs man zusehe, was er dann meint, wenn er ausdrücklich und mit Vorsatz von dem betreffenden Gegenstande handelt, und dafs man aufmerksam erwägt, was er im Zusammenhang mit seinem ganzen System oder im Gegensatz zu demselben erklärt:“ es soll nämlich niemand durch frivole Kunsteleien sich einreden, die Lehre des hl. Thomas sei unklar. Handelt es sich aber um Fragen, die er vielleicht nicht berührt, so mufs man (zu deren Lösung) das ganze System seiner Lehre innehaben und sich vor Augen halten, damit nicht die Lösung, die man gibt, mit jenem in Widerspruch stehe; und vortrefflich pafst hierzu der Beschlufs der 23. Generalkongregation, „unsere Lehrer und Schuier sowohl der Theologie als der Philosophie sind ernstlich zu verwarnen, dafs sie nicht, ihrem eigenen Urtheil allzu sehr trauend, voreilig und unüberlegt neue von ihnen erfundene Auslegungen für die wahre und echte Lehre des heil. Thomas ausgeben“.

[c) Darf man in nichttheologischen Fragen von Thomas abweichen?]

Eine ähnliche Freiheit scheint zweitens vorhanden zu sein „in rein philosophischen Fragen oder auch in jenen, die sich auf Schrift und Kirchenrecht beziehen“. Allein es ist, abgesehen von anderem, klar, dafs in dieser Freiheit jene Fragen nicht inbegriffen sind, welche irgendwie mit der Theologie in Zusammenhang stehen; und beim hl. Thomas wird man nicht gar viele finden, bei denen er nicht schon selbst diesen Zusammenhang mit der Theologie angegeben hätte. Für die Behandlung „rein philosophischer“ Fragen ist eine doppelte Warnung zu beachten: erstens, dafs man „in halbwegs bedeutenden Dingen von Aristoteles (und aus gleichem Grunde vom hl. Thomas) nicht abweichen darf“, so dafs sich diese Freiheit einzig und allein auf unbedeutende Dinge beschränkt, zweitens, dafs man sich das

Verbot gegenwärtig halte, vom hl. Thomas abzuweichen „in den Hauptfragen, welche für die meisten übrigen die Grundlage bilden“.

(d) Sämtliche kathol. Hochschulen haben sich an St. Thomas anzuschließen. — Widerspenstige Lehrer aus der Gesellschaft Jesu sind abzusetzen.]

Nicht einmal erwähnt zu werden verdient, daß man vom hl. Thomas nicht leichtsinnigerweise abweichen darf, wenn irgendeine mit der seinen in Widerspruch stehende Lehrform „in den katholischen Hochschulen“ etwa „argenommen“ sei: denn derlei Hochschulen gibt es in unserer Zeit wenige; auch kann auf ihnen, wenn anders sie Unserem Apostolischen Stuhl und seiner Botmäßigkeit sich unterwerfen, fast gar keine Lehre Geltung haben, die dem engelgleichen Meister entgegensteht; vielmehr erklären alle, daß sie, wie es ihre Pflicht ist, in seine Fußstapfen treten. Besser ist es wohl, jenen goldenen Urteilspruch wieder auferstehen zu lassen, der den besprochenen Vorschriften erfolgreich Nachdruck verschaffe: „Damit übrigens niemand etwa aus dem Gesagten einen Vorwand ableite, sich über die Lehre des hl. Thomas ohne Umstände hinwegzusetzen; so scheint es uns nötig, zu bestimmen, daß niemand zu einer Theologieprofessur zugelassen werde, der nicht in Wahrheit für die Lehre des hl. Thomas begeistert wäre; wer sich aber ihr gegenüber fremd verhält, soll einfach abgesetzt werden. Denn wenn einer von Herzen dem hl. Thomas zugethan ist, wird er sicherlich nur höchst ungern und bloß in den allerseltensten Fällen von ihm abgehen.“ Jede dieser beiden Bedingungen muß richtig erwogen werden. Wenn man etwas „nur ungern“ darf, dann wird wohl niemand sich's herausnehmen, es bloß auf Grund einer wahrscheinlichen Ursache zu thun, sondern höchstens aus einem sehr ernstern Anlasse, und angesichts probabler Meinungen wird er es wohl vorziehen, auf die Seite des hl. Thomas zu treten, um die bereits erläuterte „Einheitlichkeit“ und „Sicherheit“ in der Lehre zu erreichen. Aber auch der Ausdruck, es sei „nur höchst selten“ erlaubt, muß nach der darin liegenden Absicht richtig aufgefaßt werden; so nämlich, daß er nicht schlechtweg und allgemein zu nehmen ist, sondern sich auf die unter den katholischen Lehrern offenen Fragen bezieht, und zwar mit jenen Einschränkungen, die wir kurz vorher bezeichnet haben. Dann wird es nicht geschehen, daß irgend jemand von der Lehre des hl. Thomas abweiche, es sei denn „in der einen oder anderen Schlußfolgerung ohne weitere Bedeutung“, keineswegs aber „in den Hauptfragen, von denen die meisten anderen abhängen“.

*[VI. Rückblick und praktische Zusammenfassung.]***[a) Gesetzeskraft der Vorschriften über die Lehre des hl. Thomas.]**

Die Studienordnung über die Auswahl der Meinungen ist in der von Uns bestimmten Fassung genau jene, welche die Gesellschaft Jesu, gemäß den Weisungen ihres Vaters und Gesetzgebers, für alle ihre Mitglieder ursprünglich festgestellt hat, zu dem Zweck, daß sie eine möglichst geeignete Vorbildung erhielten, Gottes Ehre zu fördern und zum Nutzen der Kirche und des Nächsten zu arbeiten, und daß sie zugleich für den eigenen Fortgang Sorge trügen. Die so erklärte Studienordnung betrachten Wir als so angemessen und zeitgemäß, daß Wir selbst sie auch dann, wenn sie durch die Gesetze der Gesellschaft nicht vorgeschrieben worden wäre, in eigener Person vorschreiben würden: und Wir thun und erklären dies mit Gegenwärtigem kraft Unserer päpstlichen Amtsgewalt.

[b) Wen verpflichten die vorliegenden päpstlichen Vorschriften?]

Gleichwohl macht Uns der Umstand einerseits Freude und vermehrt Unsere Zuversicht, daß es, nachdem Wir Mitglieder der Gesellschaft Jesu zur Anteilnahme an der von uns dringend gewünschten Wiederherstellung der Philosophie des hl. Thomas beigezogen haben, nichts weiter bedarf, als sie zur Anhänglichkeit an ihre eigene Lehre aufzufordern. Wenn die Verpflichtung, diesen Unseren Vorschriften gewissenhaft und genau zu gehoramen, alle Mitglieder der Gesellschaft trifft, so sind zu noch größerer Gewissenhaftigkeit und Genauigkeit verpflichtet: 1. die Lehrer, welche die Jugend in diesem Geiste zu erziehen haben, und 2. die Studienleiter, welche mit wachsamem Auge dafür zu sorgen haben, damit das alles in Geltung bleibe und thatsächlich beobachtet werde. In ganz besonderer Weise haben dies im Vollbewußtsein der mit ihrem Amte verbundenen Gewissenspflicht jene Vorgesetzten auszuführen, denen es zukommt, den Mitgliedern die Lehrbefähigung zuzusprechen; und sie brauchen kein Bedenken zu tragen, in Unserer eigenen Amtsgewalt Schutz zu suchen, um diejenigen, welche sich gehorsam und für die Lehre des hl. Thomas begeistert zeigen, verdienstmaßen zu begünstigen und zu höheren Stellen zu befördern, und um dagegen diejenigen, welche als dieser Lehre abgeneigt gelten, unter Hintansetzung jeglicher Menschenfurcht vom Lehramt abzusetzen.

(c) Die Gregoriana in Rom wird als nachahmenswertes
Vorbild hingestellt.]

So zum Beispiel freut es Uns, daß man an der fast vor Unseren Augen befindlichen päpstlich Gregorianischen Hochschule, der Wir manch ernste Gedanken und Sorgen zugewendet haben, Unsern Wünschen und Befehlen gar wohl nachgekommen ist; deshalb sehen Wir denn auch, wie sie sowohl in Bezug auf die Zahl der Schüler als hinsichtlich des Rufes rechter und zuverlässiger Lehre erblüht. Dieselben so trefflichen Früchte wird man überall dort nicht zu vermissen brauchen, wo immer solche lehren, welche von derselben Gesinnung getrieben und vom selben Eifer beseelt sind.

[VII. Durchführungsbestimmungen.]

Damit schließlichsch unsere Vorschriften unentwegt in Geltung bleiben und um so besseren und umfassenderen Erfolg haben, verordnen Wir, daß Unser vorliegendes päpstliches Breve in der ganzen Gesellschaft Jesu als endgültiges und unverrückbares Gesetz über die Wahl der Lehrmeinungen gelte und von allen als solches angesehen werde; daß es den übrigen päpstlichen Erlassen über die Gesellschaft Jesu angeschlossen werde und in auftauchenden Fragen über die Studienordnung als zuverlässige Richtschnur zu Rate gezogen werde; daß von den gegenwärtigen und zukünftigen Mitgliedern der Gesellschaft jeder einzelne Vorgesetzte, Studienleiter, Theologie- und Philosophielehrer und Büchercensor je ein Exemplar erhalte; daß das Breve sofort, nachdem es zugestellt worden ist, und ebenso alljährlich beim Beginn der Studien in allen Kollegien oder Häusern der Gesellschaft Jesu, wo es theologische oder philosophische Vorlesungen gibt, öffentlich bei Tisch zur Verlesung gelange.

[Schluß.]

Nun aber möge alles, was Wir in diesem Unserem Schreiben erklärt und befohlen haben, für alle Zeit in Geltung bleiben; für ungültig und nichtig aber erklären Wir jeden, von wem immer ausgehenden gegenteiligen Versuch; alles, was dem zuwider sein mag, soll in keiner Weise entgegenstehen.

Gegeben zu Rom, bei St. Peter, unter dem Fischerring, am 30. Dezember 1892, im 15. Jahre Unseres Pontifikates.

S. Kardinal Vannutelli.



ANORDNUNGEN LEOS XIII. ÜBER DAS THOMASSTUDIUM.

Zum apostolischen Schreiben „*Gravissime Nos*“.

Von FR. THOMAS M. WEHOFER Ord. Praed.

In scholis catholicis omnibus.

Ἐλεπήθη ὁ Πέτρος ὅτι εἶπεν αὐτῷ τὸ τρίτον· Φιλῆς με; καὶ εἶπεν αὐτῷ· Κύριε, πάντα σὺ οἶσας, σὺ γινώσκεις ὅτι φιλῶ σε. λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· Βόσκει τὰ προβάτια μου. Ioan. 21, 17.

Der Grund, warum man der thomistischen Bewegung selbst an berufener Stelle vielfach noch gleichgültig gegenübersteht, scheint wohl darin gelegen zu sein, daß man Bedeutung und Tragweite der Encyklika „*Aeterni Patris*“ nicht genügend zu würdigen weiß.

Und doch könnte man aus dem Durchblättern der „*Acta Leonis XIII.*“¹ allein schon ersehen, wie hochernst („*gravissime*“)² es der große Papst mit seinen Befehlen, zur Thomasphilosophie zurückzukehren, nimmt. Eines der wichtigsten der einschlägigen Aktenstücke ist oben publiziert; die nun folgenden Bemerkungen wollen aus demselben nur das herausheben, was für jeden katholischen Philosophen und Theologen allgemein beachtenswert erscheint.

Sollten diese Zeilen einem außerhalb der katholischen Kirche stehenden Gelehrten in die Hände fallen, so bitte ich denselben, nicht sofort urteilen zu wollen, daß in der katholischen Kirche über philosophische Fragen, die doch ins Gebiet der reinen Vernunft gehören, der Papst entscheide. Die Lehre des heiligen Thomas ist nämlich nicht nur Gegenstand der wissenschaftlichen

¹ Jedes Jahr erscheint ein Band im Verlage der *tipografia Vaticana* in Rom und kann durch jede Buchhandlung bezogen werden (à 6 Lire); die ganze Sammlung bildet eine Zierde für jede Bibliothek, und der gelehrte Theologe wie der Seelsorgspriester finden in den Erlassen des großen Thomaspapstes reiche Weisheitsschätze für alle Gebiete des kirchlichen Lebens.

² So schon in dem berühmten Schreiben an die bayrischen Bischöfe „*Officio sanctissimo*“ (22. Dez. 1887): „*Ut opera magni Aquinatis essent in manibus et assidue apteque exponerentur iam pridem monuimus idemque saepius inculcavimus verbisque gravissimis.*“

Forschung, sondern seit der Thomasencyklika auch offiziell Gegenstand und pädagogischer Mittelpunkt des Unterrichts „in scholis catholicis“. Insofern die thomistische Philosophie Wissenschaft ist, steht sie ganz und voll auf dem Boden der gelehrten Forschung. Gerade die Thomistenschule war es, die innerhalb der Kirche stets für die Freiheit der philosophischen Forschung eingetreten ist und sich mit allem Nachdruck dagegen gewehrt hat, daß die katholische Wissenschaft diesem oder jenem Tagesgötzen blindlings Weihrauch streue; gefeierte Namen, vielgepriesene Autoritäten haben ihr niemals imponiert; nur eine einzige Grenze, um mit dem gelehrten Würzburger Universitätsrektor zu sprechen, kannte und kennt diese echt katholische Wissenschaft: die Wahrheit. Man lese einmal die Recensionen unseres Jahrbuchs durch, und man wird sagen müssen: Die Männer, die so schreiben, so ehrlich und offen und mutig, das sind freie, deutsche Männer, die jeder achten muß, auch wenn er ihren wissenschaftlichen Standpunkt nicht teilt. Diese Freiheit und Unbefangenheit der Forschung verdanken die Thomisten nicht der Thomasencyklika. Die thomistische Bewegung war, nach ihrer wissenschaftlichen Seite hin, längst in Fluß, bevor Leo XIII. seine Stimme erhob. Und auch nach der Thomasencyklika haben die Thomisten nicht mit Autoritätsbeweisen gearbeitet, haben sich nicht auf den Papst berufen, sondern haben stets vor Augen behalten, daß die Philosophie eine *cognitio certa et evidens, naturali rationis lumine parata*, ist. Sagt doch Leo XIII. selbst: „In jenen Lehrstücken, welche die menschliche Erkenntnis auf natürliche Weise erfassen kann, ist es durchaus billig, daß die Philosophie ihre Methode und ihre Principien und Argumente anwendet.“¹ Deshalb kam die Thomistenschule auch mit einer nur zu gerechtfertigten Vorsicht jenen Litteraturprodukten entgegen, welche seit 1878 unter der Fahne des englischen Lehrers in die Welt entsandt wurden, von Schriftstellern, die bisher den heil. Thomas wenig studiert hatten und in verhältnismäßig sehr kurzem Zeitraum schwerlich zu gründlichem Verständnis eines so tiefen Geistes wie Thomas durchgedrungen sein konnten. Diesem freien, echt wissenschaftlichen Standpunkt hat Leo XIII. neue Ermutigung gebracht; aber auch ohne Papst Leo XIII. wären wir, was wir sind: Thomisten aus Überzeugung. Als solche suchen wir natürlich auch anderen unsere Überzeugung durch

¹ Enc. *Aeterni Patris*, Wien, Eipeldauer u. Co., 1879 (im Auftrag der Wiener apostol. Nuntiatur herausgegebene Übersetzung, nach der auch im Folgenden citiert ist), 15.

Mitteilung unserer Gründe und Abwehr etwaiger Mißverständnisse beizubringen; das hindert uns jedoch nicht, jeden Andersdenkenden, der eine von der unseren abweichende wissenschaftliche Überzeugung hat, aufrichtig und ehrlich zu achten, mag er nun Molinist oder Kantianer oder Herbartianer sein.

In einem ganz anderen Lichte erscheint unsere Sache allerdings, wenn es sich um die Auffassung des Thomismus vom kirchlich-disciplinaren Standpunkt handelt. Wir Thomisten fassen nämlich die Thomasencyklika als disciplinäre Maßregel auf. Der Papst sagt doch ganz klar: „Übrigens sollen die von Euch (die Encyklika ist an die Bischöfe gerichtet) in verständiger Weise ausgewählten Lehrer die Doktrin des heil. Thomas dem Geiste der Schüler einzupflanzen sich bestreben und deren Gediegenheit und Vorzug vor allen übrigen offen und klar hinstellen. Dieselbe Lehre sollen die von Euch gegründeten oder zu gründenden Universitäten erläutern und in Schutz nehmen und zur Widerlegung der herrschenden Irrtümer anwenden.“¹ Nun gibt es unter dem Monde wohl auch anno 1897 noch so manchen katholischen Philosophie- oder Theologieprofessor, der selbst höchlich überrascht sein würde, wenn er bei seiner abendlichen Gewissensforschung — die Befehle des Stellvertreters Christi sind uns Katholiken doch hoffentlich Gewissenssache?? — die Entdeckung machte, er hätte seinen Hörern die „Gediegenheit und den Vorzug der Doktrin des heil. Thomas vor allen übrigen offen und klar hingestellt.“ Will man uns Thomisten es etwa gar noch übelnehmen, daß wir auf die Befolgung einer päpstlichen Vorschrift dringen, einer Vorschrift, über die man sich nur durch Leugnung alles kanonischen Rechts hinwegsetzen kann! Diese disciplinäre Seite des Thomismus ist für uns keine rein akademische Streitfrage mehr, in der man anders denken mag, sondern eine Rechtsfrage, in der man nie und nimmer anders handeln darf! Sein Recht wollen wir unserem Thomas gewahrt wissen! Wenn in einem geordneten Staat der Unterrichtsminister oder die Landeschulbehörde einen die Studien betreffenden Erlaß herausgibt, so hat jeder Gymnasiallehrer z. B. sich darnach zu richten, selbst dann, wenn er anderer Meinung ist. Und innerhalb der Kirche muß doch wohl auch so viel Gehorsam zu finden sein! Wer nicht gehorsam sein zu können glaubt, soll einfach seine Professur in die Hände seines Bischofs zurücklegen und seine Kraft der Seelsorge weihen; oder

¹ A. a. O. 35.

verlege sich, wenn Laie, auf eine andere, der Kirche und dem Vaterlande nützliche Thätigkeit.

Mut zeigt auch der Mameluck;
Gehorsam ist des Christen Schmuck!

Es freut uns ja, wenn der Drache des Irrtums von allen Seiten angegriffen und die Wahrheit mit den verschiedensten Waffen verteidigt wird; aber es würde uns wehe thun, wenn der Kampf nicht allenthalben im Geiste und mit dem Segen des kirchlichen Gehorsams geführt und die von kompetenter, berufenster Stelle anbefohlene Hauptwaffe von einzelnen Streitern im Winkel rosten gelassen würde.¹ Der Präsident der „Görres-Gesellschaft“, Reichsrat Freiherr von Hertling, hat jüngst in der Generalversammlung zu Konstanz² die Lage und die Aussichten der katholischen Intelligenz in zu ernsten Farben geschildert, als dafs wir deutsche oder österreichische Katholiken uns den Luxus gönnen dürften, erst noch einen Schulmeister von Sadowa abzuwarten!

Diese disciplinare und pädagogische Seite des Thomasstudiums hat nun im Breve „*Gravissime nos*“ durch den Papst selbst eine Erläuterung gefunden, wie sie sich kein Thomist hätte je träumen lassen. Von der Voraussetzung ausgehend, dafs solche höchstrichterliche Entscheidungen nach dem kanonischen wie nach jedem anderen ausgebildeten Rechte für alle analogen Fälle als juristische Norm zu gelten haben, will ich mir nur erlauben, des freundlichen Lesers gütige Aufmerksamkeit auf einige besonders bedeutsame Stellen des genannten päpstlichen Erlasses zu richten.

I. Die Beweggründe der Thomasencyklika.

Something is rotten in the state of Denmark!
Shakspeare, *Hamlet*, I 4.

Das päpstliche Schreiben an die Gesellschaft Jesu gibt sich selbst als Ergänzung und Erläuterung der Thomas-

¹ Es sei gestattet, weiter zu citieren:

„Die Schlange, die das Herz vergiftet,
Die Zwietracht und Verderben stiftet,
Das ist der widerspenst'ge Geist,
Der gegen Zucht sich frech empöret,
Der Ordnung heilig Band zerreißt;
Denn der ist's, der die Welt zerstöret.“

Friedrich von Schiller, „Der Kampf mit dem Drachen“.

² Vgl. dazu meine Bemerkungen im Wiener „Vaterland“ vom 7. Okt. 1896, Morgenblatt, S. 1 ff.

encyklika vom 4. August 1879; umsomehr haben wir ein Recht, beide auf einander zu beziehen und in jener Ergänzungen und Erklärungen der anderen vorzusetzen und umgekehrt.

In irgend einem kleinen deutschen Ländchen lebte — und, wenn ich nicht irre, lebt noch — eine etwas exaltierte Nonne, die sich mit verschiedenen Dingen beschäftigte, die mit der religiösen Vollkommenheit blutwenig zu thun haben. Unter anderem weifsagte dieselbe auch, dafs der wissenschaftliche „Streit“ zwischen Jesuiten und Thomisten von einem Papste zu Ungunsten der letzteren entschieden werden würde; auf diese Weise werde endlich der so erwünschte Friede im katholischen Lager hergestellt sein. Viele glaubten dieser Prophezeiung.

Nun wohl, einer Nonne in ihrer Weltabgeschiedenheit mag man es ja verzeihen, dafs sie ihren Phantasieen freieren Lauf läfst. Aber bedauerlich ist es, dafs es auch unter den Gelehrten hie und da noch Männer gibt, welche im Thomismus nichts weiter sehen als einen Zankapfel zweier Orden und sich wundern, dafs die Söhne des heiligen Dominikus um des lieben Friedens willen nicht schon längst auf die Vertretung der Lehre des heiligen Thomas verzichtet haben, um Molina das Feld zu überlassen.

Mögen alle jene, die so denken, sich vom Papste belehren lassen, dafs die Lehre des heiligen Thomas keine Privatsache, sondern eine Angelegenheit der ganzen Kirche ist, und dafs hinter den Interessen des Reiches Gottes auf Erden alle persönlichen Neigungen zurücktreten müssen.

Was war für Leo XIII. der Beweggrund, die Philosophie des heiligen Thomas (nicht eine sogenannte „christliche“ Philosophie schlechtweg) für die katholischen Schulen einzuführen?

Die Zeitlage, führen unsere *Litterae Apostolicae* aus (siehe oben S. 385), ist der Kirche feindselig, die menschliche Gesellschaft eilt in den wichtigsten Dingen dem Untergange zu. Von einem *quasi naufragium*, von einem *tantum exitium* spricht hier der Papst. Dafs solche Ausdrücke bei einem so bedächtigen Greise wie Leo XIII. keine leicht hingeworfenen Phrasen sind, zeigen wohl am besten die übrigen Rundschreiben des heiligen Vaters, besonders jene über sociale Fragen. Wer also die Ansichten Leos XIII. über unsere Zeit teilt, der darf sich auch den Mahnungen und Warnungen hinsichtlich der Ursachen solch trauriger Zustände nicht verschliessen.

Und die Hauptquelle ist die moderne philosophische Geistesströmung, sagt der Papst. Einerseits Verachtung oder doch Vernachlässigung jener Philosophie, die mit der Offenbarung im

Einklang steht und zu ihr hinführt (*certa principia institutaque* ist ja nur eine elegante lateinische Wendung für „philosophisches System“, weil „*systema*“ oder ähnliche barbarische Ausdrücke *mediae et infimae latinitatis* selbstverständlich nicht in das Rundschreiben eines Leo XIII. passen würden), andererseits eine gewisse Neuerungssucht, die unter dem Vorwande des wissenschaftlichen Fortschrittes der von Gott dem Menschen geschenkten Weisheit feindlich gegenübersteht. Von diesen einleitenden Worten unseres Breves möchte ich das *passim (neglectis passim et prope contemptis)* unterstrichen haben; schon damit ist angedeutet, daß es sich um eine allgemeine, durchgreifende Reform handeln muß, soll anders dem *naufragium*, dem *exitium* der menschlichen Gesellschaft erfolgreich entgegengetreten werden. Daß sich das *passim* auch auf die *scholae catholicae* bezieht, ist nach den früheren Ausführungen doch wohl einleuchtend.

Cessante causa cessat effectus. Wie nun das *cessare* der *causa* bewerkstelligt werden müsse, sei ohne Schwierigkeit zu finden gewesen; zur echten Lehre und ihren Quellen müsse man zurückkehren. Die bisherige *doctrina* (in den *scholae catholicae*) war also unecht, falsch, nicht eine *germana doctrina??* Gott sei Dank, daß der Papst und nicht ein Mitarbeiter unseres „Jahrbuches“ diesen Ausdruck „*germana doctrina*“ gebraucht; unsereinen hätte man gewiß sofort als des Friedensbruches schuldig an den Pranger gestellt. Tausend Dank dir, o großer Papst, daß wir treue Verehrer des heiligen Thomas jetzt sagen dürfen, wir haben, beziehungsweise unser großer Lehrer hat die *germana doctrina!*

Also: „*Fontes germanae doctrinae male desertos* (wehe Ihnen, böser P. Feldner, wenn Sie dieser Wendung sich bedient hätten — jetzt thut es zum Glück ein anderer!) *repeti oportere*“: das, so sagt jetzt Leo XIII. selbst, habe er in der Enzyklika *Aeterni Patris* auseinandergesetzt.

Zum Vergleich seien des Papstes Worte aus letzterem Rundschreiben hier angeführt:

„Wer seine Aufmerksamkeit auf unsere traurige Zeitlage richtet und über den Grund der Vorgänge im öffentlichen und im privaten Leben umfassend nachdenkt, dem wird es gewiß klar werden, daß die fruchtbare Ursache der Übel, sowohl jener, welche uns schon bedrücken, als auch jener, welche wir noch befürchten, darin liegt, daß verkehrte Lehrsätze über göttliche und menschliche Dinge, wie sie aus den Schulen der Philosophen schon seit langem hervorgegangen, in alle Klassen der Gesell-

schaft eingedrungen sind und von sehr vielen mit allgemeinem Beifall aufgenommen werden.“¹

Leo XIII. ist sicher kein Pessimist; P. Albert Weifs hat ihn einst einen Optimisten genannt. Aber die Schilderung der Zustände auf philosophischem Gebiete klingt wohl sehr pessimistisch.

II. Die Rolle der katholischen Orden *in instauranda doctrina D. Thomae in scholis catholicis.*

Leo XIII. hat die Encyklika *Aeterni Patris* nicht geschrieben, *ut aliquid dixisse videatur*; es war ihm ernst damit, daß seine Befehle auch ausgeführt würden.

Das päpstliche Schreiben ist an alle katholischen Bischöfe und damit an alle Katholiken gerichtet, die bei der Frage irgendwie beteiligt erscheinen.

Zunächst und unmittelbar an den katholischen Episkopat, soweit er mit dem apostolischen Stuhle in Gnade und Gemeinschaft steht.

Ich hebe diesen Umstand hervor, damit es nicht etwa den Anschein gewinne, als hätten sich die religiösen Orden in erster Linie um den Thomismus zu kümmern. Keineswegs. Noch vor den Orden und ihrem beschränkten Wirkungskreis ist es Sache jener, welchen der Herr selbst die Leitung seiner Herde anvertraut hat, auf die Weisungen des obersten Hirten zu hören, der nur nach des Herrn Auftrag handelt: „*Kai sú ποτε ἐπιστρέψας στήρισον τοὺς ἀδελφούς σου.*“² Der Papst mahnt eindringlich:

„Mit wohlweisem Bedacht bemühten und bemühen sich nicht wenige Förderer der philosophischen Disciplinen, indem sie in jüngster Zeit ihr Augenmerk auf die nutzbringende Erneuerung der Philosophie richteten, die ausgezeichnete Lehre des heiligen Thomas wiederherzustellen und in ihre frühere rühmliche Stellung einzusetzen. Auch haben wir zur großen Freude unseres Herzens erfahren, daß mehrere aus Eurer Mitte, Ehrwürdige Brüder, in gleicher Absicht denselben Weg mutig eingeschlagen haben. Wir loben dieselben gar sehr und ermahnen sie, in dem begonnenen Unternehmen zu verharren. Alle übrigen aus Euch aber erinnern wir einzeln daran, daß wir keinen angelegentlicheren und dringenderen Wunsch haben, als daß Ihr alle die reinsten Bäche der Weisheit, welche aus dem englischen Lehrer in nie versiegender und reichhaltiger

¹ Übers. a. a. O. 6 f.

² Luc. 22. 32.

Ader fließen, der studierenden Jugend in reichlicher Fülle zuführt.“¹

Überdies hat Leo XIII. auch nach dem 4. August 1879 persönlich und schriftlich dem Episkopat in seinen einzelnen Vertretern² zu wissen gethan, daß es sein entschiedener, unabänderlicher Wille sei, die Lehre des heil. Thomas zum Gemeingut aller katholischen Schulen zu machen: „*deliberatum nobis esse et constitutum, doctrinam S. Thomae Aquinatis in scholas omnes revocare; eam nempe doctrinam, quam amplae Romanorum Pontificum sacrorumque Conciliorum laudes commendant et qua, suffragante saeculorum voce, nihil solidius possit aut fructuosius optari.*“ Der Ausdruck „*in scholas omnes*“ ist im direkten Gegensatz zur oben hervorgehobenen früheren Wendung „*principiis institutisque . . . neglectis passim et prope contemptis*“; denjenigen, welche das „*passim*“ angeht, wird in sehr deutlicher Weise nahegelegt, daß sie sich

¹ Enc. „*Aeterni Patris*“, Übers. a. a. O. 31.

² In dem schon genannten epochemachenden Schreiben „*Officio sanctissimo*“ an die bayrischen Bischöfe (22. Dez. 1887) z. B. mahnt der Papst: „*Itaque, Venerabiles fratres, cognitum perspectumque habetis, quali ratione et via alumnos Ecclesiae erudiri oporteat, ad maiores doctrinas, ut convenienter temporibus utiliterque in muneribus suis versentur. Hi nimirum . . . praestantissima s. theologiae studia ne attingant prius quam diligentem adhibuerint praeparationem in studio philosophiae. — Philosophiam eam intelligimus, intimam solidamque, altissimarum indagatricem caussarum, patronam optimam veritatis . . . Huius rei gratia, ut opera magni Aquinatis essent in manibus et assidue apteque exponerentur, iam pridem monuimus, idemque saepius inculcavimus verbisque gravissimis; et gestit animus, optimos inde fructus esse a clero perceptos, perquam optimos uberrimosque spe certa expectamus. Scilicet disciplina Doctoris Angelici mire facta est ad conformandas mentes, mire usum parit commentandi, philosophandi, disserendi presse invicteque; nam res singulas dilucide monstrat aliam ex alia continua serie pendentes, omnes inter se connexas et cohaerentes, omnes ad capita pertinentes suprema . . . Ratio quidem humana ad cognitionem rerum interiorum reconditamque libera vult acie penetrare, nec non velle potest: verum, Aquinate auctore et magistro, hoc ipso facit expeditius et liberius, quia tutissime facit, omni procul periculo transiliendi fines veritatis. Neque enim libertatem recte dixeris, quae ad arbitrium libidinemque opiniones consecratur et spargit, immo vero licentiam nequissimam, mendacem et fallacem scientiam, dedecus animi et servitutem . . . Eius (D. Thomae) igitur in schola adolescat et exerceatur clerus ad philosophiam, ad theologiam; existet enim vero doctus et ad sacra praelia valens quam qui maxime.*“ Das übrige lese man in der Herderschen Separat-Ausgabe des Breves oder in vol. III. der Descléenschen Sammlung „*Leonis PP. XIII. . . . Acta praecipua*“ nach, wenn man die vollständigen „*Acta*“ der *tipografia Vaticana* nicht zur Hand hat.

mit den „*amplae Romanorum pontificum sacrorumque Conciliorum laudes*“ in Widerspruch gesetzt haben, und dafs somit in Bezug auf das „*solidius*“ und „*fructuosius*“ in diesen Schulen viel zu wünschen übrig ist. —

Wenn dies alles den Bischöfen gesagt und geschrieben worden ist („*pluribus auctoritatis Nostrae actis atque privatis etiam cum episcopis colloquiis idem saepius confirmavimus*“), so sind die nicht unter bischöflicher Jurisdiktion stehenden, also exempten Orden von der Befolgung der in der Thomasencyklika niedergelegten Befehle und Vorschriften keineswegs exempt. Im Gegenteil. Zu je höherer Vollkommenheit sich die Ordensleute bekennen, mit umso größerem Eifer müssen sie auch, unter Hintansetzung etwaiger gegenteiliger Übung, der Weisung des Papstes Gehorsam leisten: „*. . . Opera etiam Ordinum religiosorum valde confisi, quorum explorata virtus (der Gehorsam ist natürlich vor allem gemeint) nihil profecto neque ingenio neque viribus parceret ad consilia Nostra vivanda et perficienda.*“

Neben den Bischöfen (*etiam*) wird den Ordensgenossenschaften ihre Mitwirkung „*in ea, cui tantopere studemus, doctrina vera tuenda et propaganda*“, wie sich Leo XIII. zehn Zeilen später ausdrückt, zugewiesen.

Sind die etwa entgegengesetzten Regeln eines Ordens, sind besondere Verhältnisse, ist das uralte Herkommen ein Grund, vielleicht auch weiterhin die „*vera*“ und „*germana doctrina*“ des heiligen Thomas zu „vernachlässigen und nachgerade zu verachten“? Nein. Der Papst legt hiergegen mit allem Ernste Verwahrung ein und nimmt gegen solche Ausflüchte entschieden Stellung, „*ut*“, wie es bald darauf heifst, „*si quae forte speciosae causae vel inductae consuetudinis aliqua ex parte contrariae, vel minus rectae interpretationis resideant, eis penitus sublatis, regula et norma statuatur a Nobis certa, stabilis, definitiva.*“

Die Orden sind in erster Linie Verbindungen von Katholiken und müssen daher in allem und jedem auch katholisch sein und katholisch bleiben, wenn sie ihre Existenzberechtigung nicht verlieren wollen.

Familienrücksichten, Familiengeist ist insolange berechtigt und löblich, als nicht höhere Pflichten des Gemeinwohles in Frage stehen; sobald aber das Vaterland ruft, mufs männiglich sich um des Kaisers Fahne scharen, gegen den gemeinsamen Feind zu Felde zu ziehen. So hat auch der Ordensgeist einer jeder geistlichen Familie seine Berechtigung; aber er verliert

diese Berechtigung, sobald das Wohl und Wehe der Gesamtkirche mit solchen Einzelrichtungen in Widerspruch gerät. Dann wäre freilich die *corruptio optimi pessima*. Ἐὰν τὸ ἅλας μωρανθῇ, ἐν τίνι ἀλισθῆσεται; εἰς οὐδὲν ἰσχύει ἔτι, εἰ μὴ βληθῆν ἔξω καταπατισθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων.¹ Möge der Herr, der viele berufen, wenige aber auserwählt hat, uns katholischen Ordensleuten immer und jederzeit die Gnade geben, in Sachen der Thomasencyklika wie in allen anderen katholischen Angelegenheiten stets auf die Stimme des guten Hirten zu hören, wenn er uns durch Petrus ruft!

III. S. Thomas und die Kontinuität der christlichen Kultur.

Ὁ οὖν ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε, τοῦτο ἔγωγ καταγγέλλω ὑμῖν. Paulus auf dem Areopag, Act. 17, 23.

Was uns die Förderung der thomistischen Bewegung ganz besonders teuer machen sollte, ist der Umstand, daß Thomas die mächtigste und geradezu die einzige Schutzwehr gegen die moderne materialistische Strömung unserer Geisteskultur zu sein berufen ist. Unsere heutige Kultur ist auf den festen Grundmauern des klassischen Altertums aufgebaut,² wie uns letzteres in seiner reinsten Form durch das Christentum übermittelt worden ist. Gewaltige Feinde rütteln mit starkem Arm an dem Jahrhundertalten Bestande dieser Kultur und stellen die höchsten geistigen Güter der Menschheit bereits für die nächste Zukunft höhnisch in Frage. Die ihrem historischen Zusammenhang entfremdete Philosophie, die sich längst auf den schwanken Moorgrund phantastischer Konstruktion oder unwissenschaftlicher Negation begeben, hat ihre Macht über die Geister längst eingebüßt und damit ihre frühere treue Bundesgenossin, die Kirche, allein auf dem Schlachtfeld zurückgelassen, unbeschützt und unbedeckt. Wir stehen vor dem Dilemma: Entweder wird unsere christliche Kultur im Streit mit dem anstürmenden Materialismus aufgerieben, oder der in christliche Form gegossene Geist des klassischen Altertums behält die Oberhand. Letzteres

¹ Matth. 5, 13.

² Einen gewissen Aftermysticismus, der das leugnen wollte, hat die Kirche längst verdammt:

„Universitates, studia, collegia, graduationes et magisteria in iisdem sunt vana gentilitate introducta; tantum prosunt Ecclesiae, quantum diabolus“ lautet einer von Wiclifs Sätzen (propos. damu. 29).

Wie Thomas für diese „gentilitas“, die einem Gérard de Frachet als „vana“ erschien, nachdrücklich eingetreten ist, vgl. dieses Jahrb. XI, 40 f.

ist aber nur dann zu erhoffen, wenn der Brennpunkt des höchsten geistigen Lebens der Antike, die aristotelische Philosophie, wieder Ziel- und Brennpunkt nicht bloß der klassischen Altertumswissenschaft, sondern der höheren rein menschlichen Bildung überhaupt wird. Und damit dies geschehe, ruft Leo XIII.: „Zurück zu Thomas!“

Wer den ununterbrochenen Ansturm unserer Zeit gegen unsere klassische Bildungsgrundlage aufmerksam verfolgt hat, bedarf wohl nach dem Gesagten keines Beweises mehr, daß es uns hier nicht um die Verfechtung einseitiger Schulinteressen, sondern um die Grundlage unserer Bildung handelt. Wir Thomisten plappern nicht geistlos nach, was andere, und wäre es ein Leo XIII., uns etwa vorsagen; sondern wir sind uns des tiefen Ernstes der Zeitlage wohl bewußt, wenn wir unermüdlich immer wieder auf Aristoteles und Thomas weisen.

Sehen wir jetzt näher zu, wie der große Papst das Verhältnis des Aquinaten zum Stagiriten darlegt. Es sind das Worte, so tief und inhaltsschwer, daß ich sie geradezu als Programm der thomistischen Philosophie bezeichnen darf.

Der Papst geht von der Voraussetzung aus, daß in der Gesellschaft Jesu die aristotelischen Schriften als Grundlage des philosophischen Unterrichts vorgeschrieben sind — eine ausgezeichnete Einrichtung, die nur wieder allgemein eingeführt werden sollte, wie sie es längst vor Ignatius von Loyola war! — und bemerkt diesbezüglich: „*Qui porro Societatis praescriptiones de studiis perpenderit, ei per-picuum erit, doctrinam S. Thomae etiam in philosophicis, non in theologicis tantum, esse omnino sequendum. Licet enim ex regula sequendus sit in Philosophia Aristoteles, philosophia S. Thomae nihil demum alia est atque aristotelea: hanc enim Angelicus scientissime omnium interpretatus est, hanc erroribus, scriptori ethnico facile excidentibus, emendatam christianam fecit, hac ipsemet usus est in exponenda et vindicanda catholica veritate.*“

Bleiben wir stehen.

„Die Philosophie des heiligen Thomas ist keine andere als die des Aristoteles.“ Wie das zu verstehen ist, lehren die sich anschließenden Worte:

Erstens hat Thomas die besten Kommentare (*scientissime omnium!*) zu Aristoteles geschrieben. Studieren wir doch einmal diese Kommentare; studieren wir Aristoteles, wie ein Philologe des neunzehnten Jahrhunderts, aber studieren wir

für das Philosophische an dem Philosophen Aristoteles doch den ihm „kongenialen“ Thomas! ¹

Zweitens sind etwaige Irrtümer religiöser Natur des Aristoteles durch den Aquinaten verbessert, so daß auch für den Anfänger der heilige Thomas ein sicherer Führer durch des Griechen Geistesarbeit ist.

Drittens sollen wir das Beispiel des engelgleichen Lehrers nachahmen, der zur Erklärung der geoffenbarten Wahrheit und zur Bekämpfung der rein wissenschaftlichen wie der socialen Irrtümer seiner Zeit sich aristotelischer Weisheit bediente, der so, in Alberts des Großen Fußstapfen wandelnd, die christliche Kultur gegen orientalische Angriffe aller Art (man denke an den vielfach unterschätzten Averroismus, ² an die Vorgeschichte der *Summa contra Gentiles* u. a. m.) zu wahren verstand.

In der That ist ja das Christentum, das die antiken Götzen zu Boden gerungen, doch der antiken Kultur durchaus nicht abhold: „Hoc ipsum numeratur inter summa beneficia, quae magno Aquinati debet Ecclesia, quod christianam theologiam cum peripatetica philosophia iam tum dominante tam belle sociaverit, ut Aristotelem Christo militantem iam non adversarium habeamus.“ Die Wiederbelebung der Thomasphilosophie muß somit eine Herzenssache jedes gebildeten Katholiken sein, dem die Kirche lieb und teuer ist. Für die Kirche hat ja Thomas gearbeitet, und alle jene großen Männer, die uns die Geschichte aus dem Schoße der verschiedenen Orden vorführt, haben für die Kirche gelebt, durch den Orden für die Kirche, nicht für ihren Orden allein. Wie klein und unbedeutend muß, von dieser idealen Höhe herab betrachtet, ein Ordensmann erscheinen, der über den wirklichen oder scheinbaren Interessen seiner geistlichen Genossenschaft manchmal vergessen zu wollen scheint, daß wir vor allem Katholiken sind und in zweiter Linie erst Ordensleute! Die Philosophie des heiligen Thomas ist somit nicht Privatsache eines Ordens, sondern Gemeingut der Kirche. Daraus folgt aber noch lange nicht, daß die Familie des heiligen Dominikus, der St. Thomas zufälligerweise oder vielmehr durch Gottes Fügung angehört hat, sich in bescheidenes Schweigen hülle, wenn die Sache ihres großen Lehrers zu den „*institutis... neglectis passim et prope contemptis*“ geworfen werden soll. Auf der andern Seite sollte

¹ Vgl. Rolfes in diesem Jahrbuch IX. 1. ff, dem ich indessen in vielen philosophischen Einzelheiten nicht zu folgen vermag, und Brentano, *Psych. d. Aristot.* 228 f.

² Vgl. meine Bemerkungen in diesem Jahrb. XI. 24.

es nachgerade Ehrensache aller Deutschen sein, mitzuwirken, daß jene reife Frucht antiken Geisteslebens, die der Deutsche Albert dem Italiener Thomas als kostbares Himmelsgeschenk übermittlelt hat, auch überall in der Kirche des Herrn nach ihrem wahren Kulturwert geschätzt werde.¹

Im weiteren Verlaufe kommt der Papst auch auf die wesentliche Bedeutung zu sprechen, welche der aristotelischen Systematik rücksichtlich der wissenschaftlichen Theologie zukommt. Da diese Angelegenheit von größter Wichtigkeit ist, so sei es gestattet, vorerst an die diesbezüglichen wahrhaft goldenen Worte der Thomasencyklika zu erinnern: „... Nachdem die Philosophie die festesten Grundlagen gelegt, ist aber auch noch eine fortwährende und vielfache Anwendung (*perpetuus et multiplex usus!*) derselben erforderlich, damit die heilige Theologie die Natur, die Eigenschaft und den Charakter einer wahren Wissenschaft aneehme und bekleide. Bei dieser vornehmsten der Wissenschaften ist es nämlich dringend notwendig, daß die vielen und verschiedenen Teile der himmlischen Lehren in ein Ganzes (*in corpus quoddam*) gebracht, daß alle an ihrem Orte gehörig eingereiht und aus den eigenen Principien abgeleitet und so in den richtigen Zusammenhang zu einander gebracht werden; endlich daß alle und jede durch ihre u. z. unwiderlegliche Beweise erhärtet werden.

— Auch darf jene genauere und ausführliche Kenntnis der Dinge, welche geglaubt werden, und das, soweit als es möglich ist, einigermaßen klarere Verständnis selbst der Geheimnisse des Glaubens, welches Augustinus und andere Väter gelobt und zu erreichen gestrebt haben, und welches die vatikanische Synode selbst für überaus fruchtbringend erklärt hat, nicht mit Stillschweigen übergangen oder zu gering angeschlagen werden. Diese Kenntnis und dieses Verständnis erreichen aber sicher jene vollständiger und leichter, welche mit einem untadeligen Leben und eifrigen Glauben „einen durch philosophische Disciplinen ge-

¹ „*Quamquam enim post Alberti aetatem incrementa cuiusvis scientiarum generi complura attulit dies, eius tamen vis et copia doctrinae, quae Thomam aluit Aquinatem, et aequalibus eorum temporum miraculo fuit, non potest vetustate ulla consenescere. Utique videntur hodie nimis multi (sehr richtig!) ponere ingenii laudem in fastidio antiquitatis: sed omnino illa est philosophandi ratio optima, exquirere meditando nova, unaque simul sapientiam veterum non relinquere.*“ So Leo XIII. im Breve „*Quod opera*“ vom 10. Dez. 1889 an den Verleger Vivès in Paris anlässlich des Neudrucks der Werke Alberts.

schulten Geist verbinden“ u. s. w.¹ Hierauf kommt nun Leo XIII. in dem Schreiben an die Gesellschaft Jesu zurück und fährt nach den oben angeführten Lobsprüchen auf des Aquinaten Verdienste um die peripatetische Philosophie folgendermaßen fort:

„— *Neque vero aliter ab eo fieri poterat, qui doctorum theologiae scholasticae extitit princeps* (also weder Molina noch Suarez, noch sonst jemand, sondern Thomas selbst ist „der Fürst der scholastischen Theologie“! *ergo . . . ?*): *nam, quod omnes norunt, haec disciplina eiusmodi est, quae fontes adeat quidem proprios, doctrinas nimirum divinitus revelatas, ex eisque in rem suam omni religione et studio derivet, sed operam quoque multam („perpetuus et multiplex usus“* hörten wir eben aus der Thomasencyklika) *adhibeat sibi philosophiae tamquam optimae adiutricis ad fidem ipsam sive tuendam sive illustrandam. Quotquot igitur Aristotelem cogitant debentque tuta via sectari, philosophiam Aquinatis amplectantur oportet . . . Philosophia vero . . . nisi sit ad mentem et rationem Angelici, nequaquam subseruire poterit theologiae . . . scholasticae.“*

Damit scheint Leo XIII. jede weitere freie Aristoteles-Forschung unmöglich zu machen. Dem ist aber in Wirklichkeit durchaus nicht so. Leo XIII. sagt nicht, Aristoteles habe so und so gelehrt. Das zu untersuchen bleibt nach wie vor der historischen, philologischen u. s. w. Forschung überlassen. Es handelt sich dem Papst ja, wie schon oben (S. 394) in der Einleitung betont worden ist, um disciplinare Maßregeln. Der Sinn ist also der: Wenn die aristotelischen Schriften dem philosophischen Unterricht zu Grunde gelegt werden, dann darf nur das den Hörern als unumstößliche Wahrheit hingestellt werden, was Thomas in seinen Kommentaren als solche bezeichnet, nicht aber das, was etwa irgendein berühmter oder unberühmter Exeget im Stagiriten *pro domo sua* entdeckt zu haben vermeinte. Das hebt Leo XIII. ganz besonders kräftig hervor und will, daß man es „sich ein für allemal gesagt sein lassen möge“: „ . . . *Quod illi in primis sibi dictum habeant, qui, Aristotelis interpretes vel catholicos in varias dissimilesque opiniones quum videant discedentes, integrum sibi fortasse putent quam velint opinionem assumere, nihil fere laborantes, quid senserit Thomas* (der Papst selbst überhebt uns Thomisten hiermit der Mühe, diejenigen zu spezifizieren,

¹ Übers. a. a. O. 12 f.

denen früher wegen der „*instituta neglecta passim et prope contempta*“ strenger Tadel ausgesprochen worden ist): *hoc enim ipso, ut palam est, etiam in theologia ab ipso recederent, ob eandemque causam ab ipsa deficerent doctrina uniformi*“ u. s. w. Darauf wird, noch immer im selben Zusammenhang, der Gesellschaft Jesu die päpstliche Befriedigung darüber wiederholt, daß die 23. Generalkongregation die Thomasencyklika mit unterwürfigem Gehorsam aufgenommen habe, und nochmals nachdrücklich hervorgehoben: „*Eo autem totae spectabant litterae nostrae* (nämlich die vorerwähnte Encyklika „*Aeterni Patris*“), *ut S. Thomae philosophia in scholis omnibus restituta vigeret.*“ —

Was die praktische Durchführung dieser Ideen Leos XIII. betrifft, so sei es gestattet, den größten der österreichischen pädagogischen Theoretiker der Gegenwart, den Prager Universitätsprofessor Dr. Otto Willmann, zu Worte kommen zu lassen:

„ . . . Das Verhältnis der Philosophie zur Wissenschaft und zum Unterrichte ist also das einer so innigen und vielfachen Verknüpfung, daß zu hoffen steht, der Lehrbetrieb werde demselben wieder gerecht werden und das dürftige Versuchsfeld, welches der heutige philosophische Unterricht darstellt, noch einmal in einen Fruchtgarten verwandeln. Unsere Schulen haben die Traditionen eines philosophischen Unterrichts verloren, seitdem sich die Denker von Aristoteles abgewandt; mit der Wiederaufnahme des historischen Studiums der Philosophie beginnen die Vorurteile zu weichen, welche das Bild dieses großen Denkers verdunkelten, und mit ihnen fallen die Hindernisse seiner didaktischen Würdigung. Trendelenburg hat den Schulen zunächst die aristotelische Logik als Lehrgut zugeeignet. . . . Denkt man sich eine Zusammenstellung aristotelischer Sätze, wie sie Trendelenburg für die Logik gegeben, auf die anderen Disciplinen ausgedehnt, durch eine Lateralübersetzung in der Muttersprache und knappe Erläuterungen zugänglich gemacht, so wäre damit ein unvergleichliches Lehrmittel gewonnen. Würde doch damit keineswegs ein in der Schule fremdes Gebiet betreten; Aristoteles ist ein Stück Altertum, unveraltet wie die Meister der Sprache und noch triebfähiger als jene. Wo noch Unterricht in der Logik erteilt wird, bewegt er sich auf dem Boden des Aristoteles, auch wenn er ihn nicht nennt; wo Psychologie gelehrt wird, entfernt sie sich, falls sie nicht auf einer mechanischen Theorie fußt, nicht weit von den Grundlagen, welche der Gründer der Psychologie gegeben hat; zur Erklärung der philosophischen Schriften Ciceros muß

man auch jetzt unvermeidlich die peripatetische Ethik heranziehen, und zur Erläuterung von Horaz' *Ars poetica* und von Lessings Dramaturgie die aristotelische Poetik, also *disiecta membra*, währennd man das Ganze haben könnte.“¹

Der Gegenstand ist ernstester Erwägung wert. Die Kirche hat, durch ihre berufenen Vertreter natürlich, hier eine schöne Gelegenheit, in den ihrem Einfluß noch zugänglichen Schulen eine Reform ein- und durchzuführen, die für die ganze Menschheit von unabsehbarem Vorteil sein müßte. Oder sollen wir warten, bis die außerhalb der Kirche Stehenden sich auf Aristoteles und Thomas werfen, wie sie sich auf die heilige Schrift, auf die Urgeschichte des Christentums, auf die Dogmengeschichte und andere hochwichtige theologische Disciplinen zu unserer Beschämung längst geworfen haben? Soll — ehrenwerte Ausnahmen abgerechnet — auch auf Aristoteles, den Leo XIII. als durch Thomas' Verdienst „*iam non adversarium*“, sondern „*Christo militantem*“ bezeichnet, die schöne *Maxime* gelten: „Immer langsam voran, immer langsam voran, daß der Landsturm nachkommen kann“?

IV. Leos XIII. Urteil über Richtungen und Ziele in der neueren katholischen Theologie.

Ὁ δὲ θεὸς τῆς ὑπομονῆς καὶ τῆς παρακλήσεως ὡχρῦμιν τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν ἀλλήλοις κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν, ἵνα ὁμοθυμαδὸν ἐν ἐνὶ στόματι δοξάζητε τὸν θεὸν καὶ πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Rom. 15, 5. 6.

Die Strömungen, welche seit dem sechzehnten Jahrhundert die katholische Theologie mehr oder weniger beherrschen, sind den verehrten Lesern des „Jahrbuchs“ zu bekannt, als daß hierüber weitere Auseinandersetzungen notwendig wären. Über die Mafsen beachtenswert sind aber die Kritik, welche Leo XIII. an dieser modernen Theologie übt, und die Grundsätze, die er für deren Beurteilung aufstellt.

Ich bitte nicht zu erschrecken, meine Herren. Jawohl, Leo XIII. übt Kritik an der modernen Theologie, und zwar eine sehr scharfe. Wenn wir Thomisten so unbescheiden sind, mit diesem oder jenem modernen Theologen aus dem und dem Grunde nicht einverstanden zu sein, so zieht man sofort

¹ Didaktik als Bildungslehre 2^a. Braunschweig 1895, 146 f.

unsere ganze Wissenschaftlichkeit in Frage;¹ wird man es dem Papste auch so machen?

Es wird vielleicht am Platze sein, hier die Frage zu stellen: Darf man denn überhaupt Kritik üben?

Ich behaupte: Gerade im Interesse der Kirche liegt es, daß wir Katholiken Kritik üben, nicht nur an den Gegnern des Glaubens, sondern zuerst an unseren eigenen Arbeiten.²

Jedenfalls muß es uns gestattet sein, unter den Theologen, welch berühmte Namen sie auch immer führen mögen, die Geister zu prüfen, ob sie aus Gott sind. Kein Geringerer als Christi Stellvertreter selbst geht uns in dieser heiklen Aufgabe mit Wort und Beispiel voran. Er gibt uns das Kriterium an, nach welchem wir Wert oder Unwert eines neueren theolo-

¹ Vgl. vor kurzem C. M. Schneiders Bemerkungen anläßlich einer Besprechung von P. Bisschops gelungener Broschüre „*Thomistes et Molinistes*“ (dieses Jahrb. XI. 248).

² Die Wichtigkeit und Bedeutung solcher Kritik hat längst vor mir und schöner, als ich es je getroffen hätte, der verehrte Vorstand der Bollandisten geschildert:

„Il en est un peu de la critique comme de la liberté. Les excès commis en son nom ont eu plus de retentissement que ses bienfaits. De là chez bien des âmes honnêtes certaine crainte de se flétrir ou de se compromettre en frayant trop avec elle, parfois même une pieuse horreur professée en son endroit. Elle leur apparaît comme l'ennemi naturelle de toutes les douces et saintes croyances, s'avançant, altière et impitoyable, à travers les ruines accumulées sous son marteau destructeur, et ne laissant dans les intelligences qui l'ont accueillie que le vide affreux du scepticisme . . . Les apologistes de la religion ont tout intérêt de protester contre ces ridicules préventions, s'ils ne veulent donner de grands avantages à des adversaires dont un bon nombre sont prêts à se faire arme de tout pour assurer le succès de leurs attaques. Malgré qu'on en ait, la critique sera toujours le guide indispensable de quiconque veut arriver à la vérité par la science. Les partisans de l'incrédulité, . . . confondant, involontairement ou à dessein, l'erreur de quelques uns des défenseurs de la foi avec l'esprit de l'enseignement catholique lui-même, . . . représentent celui-ci comme animé d'une sourde méfiance ou même en état d'hostilité ouverte à l'égard de tous les travaux et de tous les progrès de la science, ils identifient la cause de la critique avec leur propre cause et parviennent ainsi à se faire accepter comme les champions de ses droits . . . Que faut-il entendre, en effet, par le terme de critique? D'après le sens étymologique du nom, confirmé par les habitudes du bon langage, c'est tout simplement l'art de discerner le vrai du faux dans les recherches scientifiques et ce qui est de bon aloi de ce qui ne l'est pas dans les productions de l'esprit humain, dans des matériaux et les procédés qui y sont mis à l'oeuvre“. Nach einigen Auseinandersetzungen über die verschiedenen Arten der Kritik je nach dem Gebiet der einzelnen Wissenschaften führt der greise Historiker weiter aus: „Mais ici nous nous heurtons à une autre classe

gischen Schriftstellers zu prüfen haben: es ist die „vera“ und „germana doctrina“ des heiligen Thomas:

„*Neque tamen Nobis sententia est derogari quidquam de praeclaris scriptorum meritis, quos Societas per aetates eduxit.*“
Es wäre allerdings für einen voreiligen Leser ziemlich nahe liegend gewesen, nach den vorangegangenen kategorischen Auseinandersetzungen die *scriptores* der Gesellschaft Jesu in Bausch und Bogen wegen „Vernachlässigung“ und „fast Verachtung“ der richtigen „*principia institutaque*“ aus den katholischen Schulen ganz auszuschließen. Das verlangt jedoch der Papst nicht. Soweit diese *scriptores* der Lehre des heiligen Thomas folgen, empfiehlt sie der Papst nicht nur der Gesellschaft Jesu, sondern allgemein und schlechtweg. Aber nur diejenigen, welche auf dem Boden der „vera doctrina“ des englischen Lehrers stehen: „*Nam virtute ut erant atque ingenio eximii, data studiosissime opera scriptis Angelici* (auf welchen Weg auch der heutigen Theologen „*virtus atque ingenium*“ einen weiten Spielraum finden mag!) *certis locis* (also nicht überall, scheint des Papstes Meinung) *sententiam eius copiose luculenterque exposuerunt, doctrinam optima eruditionis supplectile ornaverunt, multa inde acute*

de contradicteurs, peut-être plus nombreuse et non moins injuste que la première. Ceux-ci ne font pas à la critique l'honneur de la craindre; ils se bornent à montrer pour elle une dédaigneuse pitié. À la vue des directions diverses suivies par les auteurs qui prétendent ne se laisser guider que par l'éclat de sa lumière, et des résultats opposés auxquels ils vont aboutir, ces judicieux esprits concluent que la clarté de ce flambeau tant vanté est bien vacillante, et que mieux avisés sont ceux qui se retranchent dans leur *Credo* et laissent le monde aux disputes des hommes assez fous pour y perdre leur temps et leur peine. — À ce compte, il faudrait renoncer à toute science. Physique, astronomie, histoire naturelle, philosophie surtout et théologie, quelle est celle qui pourrait se vanter d'être à l'abri d'une pareille censure? Quelle est celle qui ne doit se résigner à voir sa route juchée de débris d'opinions de tout genre, d'abord annoncées comme le terme de ses inquiètes recherches ou du moins comme des points de repère précieux pour assurer ses progrès, et bientôt après, sapées, renversées, abandonnées sans retour ou gardées seulement par quelques esprits attendés, plus opiniâtres dans leurs illusions?“ De Smedt S. J., *Principes de la critique historique*, Liège 1883, 1 ff.

Was da der gelehrteste unter den zeitgenössischen Historikern der Gesellschaft Jesu von allen Wissenschaften, die Theologie mit inbegriffen, so treffend bemerkt, das wird ein künftiger katholischer Geschichtschreiber von einzelnen Richtungen der modernen katholischen Theologie auch sagen dürfen.

utiliterque ad errores refellendos novos concluderunt (die Principien des heiligen Thomas reichen ja aus, um auch „*errores novos*“ zu widerlegen, und die eingangs (S. 385) getadelte „*libido novarum rerum*“ braucht nicht auch in der Theologie Bürgerrecht zu erhalten!), *iis praeterea adiectis, quaecumque ab Ecclesia sunt deinceps in eodem genere vel amplius declarata vel pressius decreta.*“ Es wäre sohin ein Fehler, dieser in den richtigen Bahnen sich bewegenden Entwicklung der Theologie nicht Rechnung tragen zu wollen: „*quorum sollertiae fructus nemo quidem sine iactura neglexerit.*“

Jeden Katholiken kann diese edle Sprache des Papstes nur freuen, der auch dann, wenn er zum Tadel gezwungen ist, selbstverständlich alles Gute gerne anerkennt und würdigt, wo immer er es findet.

Berücksichtigung aller modernen Anforderungen, die man heute an theologische Werke stellen darf, fordert also der Papst; die Grundlage muß aber das eingehende und ernste Studium des heiligen Thomas, die „*data studiosissime opera scriptis Angelici*“, bleiben. Letzteres ist wesentlicher Maßstab für die Beurteilung eines katholischen Theologen, und das Ansehen, die „*opinio*“, welcher sich ein solcher erfreuen oder nicht erfreuen mag, fällt keineswegs entscheidend in die Wagschale:

„*At maxime (!) vero cavendum, ne forte ex opinione, qua illi floreat eximii¹ auctores, ex ipsoque studio, quod impendatur eorum scriptis, potius quam adiumenta, ut propositum recte est, ad veram colendam S. Thomae doctrinam suppeditentur, aliquid oriatur, quod uniformi doctrinae officiat: haec enim nullo pacto speranda erit, nisi Societatis alumni auctori adhaereant, ei scilicet iam probato, de quo uno praeceptum, sequantur S. Thomam cumque uti proprium doctorem habeant.*“

Für das Studium der wissenschaftlichen Theologie — *in scholis omnibus*, hörten wir! — sind somit die „*scripta Angelici*“ die Grundlage; alle neueren theologischen „*scriptores*“, mögen sie noch so „*eximii*“ sein, sind nicht Grundlage, dürfen dies nicht sein; eine Berechtigung für den Unterricht haben sie nur als „*adiumenta*“ für die Erläuterung der Lehre des heiligen Thomas, und dies „*certis locis*“.

¹ Bekanntlich hat gerade Franz Suarez den Beinamen „*doctor eximius*“ (Hergenröther, Kirchengesch. 3¹ 341) —

Der Papst selbst zieht die praktische Folgerung aus diesem Princip:

„*Ex quo illud consequitur, ut, si qua in re ii ipsi auctores, quos laudavimus, a documentis magistri communis dissideant, nihil tunc ambigendum, quae recta sit via: eamque non difficile erit tenere, propterea quod in documentis quae certo sunt S. Thomae, non ita fiet facile* (möglich ist es aber immerhin!), *ut scriptores Societatis ab illo omnes dissentiant. Quare satis fuerit, prout postulent quaestiones, si ex illis auctoribus deligant, qui cum eodem consentiant.*“

Nicht dann nur hat also Thomas recht oder unrecht, wenn ihm ein neuerer „*scriptor*“ recht oder unrecht gibt; sondern umgekehrt hat ein moderner „*scriptor*“ nur dann recht, wenn er mit dem heiligen Thomas und dessen Lehre übereinstimmt. Weicht ein moderner „*scriptor*“ von Thomas ab, dann hat der Theologieprofessor nicht erst lange zu untersuchen, welche Meinung „*tutior*“ oder „*probabilior*“ oder „*probabilis*“ oder „*minus probabilis*“ ist: „*nihil tunc ambigendum, quae recta sit via.*“

Es läßt sich kaum ermessen, wie sehr die Wissenschaftlichkeit des theologischen Unterrichtes zu gewinnen vermag, wenn man sich auf des Papstes Standpunkt stellt. Anstatt bei jeder einzelnen Frage zwischen größerer oder kleinerer Wahrscheinlichkeit zu schwanken, ist des heiligen Thomas Autorität, beziehungsweise dessen Gründe, entscheidend. Eben damit wird der Professor gezwungen, die Einzelfrage in ihrem Zusammenhang mit dem ganzen großen Riesenbau der thomistischen Systematik¹ zu erfassen. Welch tiefes Durchdringen jeder einzelnen Glaubenswahrheit läßt sich auf diesem, vom Papste mit Meisterhand vorgezeichneten Wege gewinnen! Der positive Gehalt der Dogmatik käme dabei keineswegs zu kurz. Vielleicht würde, und dies ist des Verfassers persönliche Überzeugung, die systematische Dogmatik dadurch am meisten gewinnen, daß man an jeder theologischen Fakultät eine eigene Lehrkanzel für Dogmengeschichte gründete; so könnte der Dogmatikprofessor ruhig die spekulative Seite der Dogmatik an der Hand der *Summa* des heiligen Thomas erörtern, während das ganze „positive“ Material im Zusammenhang und in selbständiger wissenschaftlicher Form am so leichter

¹ Was „Rembrandt als Erzieher“ über den mangelnden philosophischen und künstlerischen Sinn der deutschen Wissenschaft sagt (S. 57 f.), kann *mutatis mutandis* auch von manchem gelehrten theologischen Buch gelten!

selbständiges geistiges Eigentum der Hörer werden könnte. Doch solange es noch möglich ist, daß ein Privatdocent für christliche Archäologie an der ersten Universität eines großen Reiches zufrieden sein muß, Ordinarius für — Pastoraltheologie¹ zu werden, so lange, mit anderen Worten, die Kultusverwaltungen für die Hebung der theologischen Studien immen kein Geld zu haben behaupten, werden auch die berechtigtesten Forderungen der kirchlichen Wissenschaft fromme Wünsche bleiben, weil ja die Kirche nicht, mit Horaz, „*rem, quocumque modo rem facere*“ kann. Die Bedeutung, welche Leo XIII. dem heiligen Thomas im philosophischen Unterricht zuweist, kann aber auch bei den traurigsten materialen Verhältnissen gewahrt werden, falls es nicht an entschiedenem Willen gebricht.

Der Papst wendet sich dann gegen das Princip, die Approbation oder Druckerlaubnis der Ordensoberen könne als Norm für die Güte eines Buches gelten, mag es nun von Thomas abweichen oder nicht. Als *argumentum ad hominem* wird darauf verwiesen, daß Generalobere der Gesellschaft Jesu selbst „. . . *hoc praeterea frequenter aperteque, etiam sub haec tempora, testati, in quibusdam librorum censoribus et diligentiae plus et severitatis fuisse optandum.*“

¹ Der Verf. verkennt durchaus nicht die Wichtigkeit der Pastoraltheologie; obige Worte schrieb er umso zuversichtlicher nieder, als er weiß, damit sowohl die Ansicht der kirchlichen Obrigkeit als die des damaligen Leiters des Unterrichtsministeriums, von dem die Rede ist, wiedergegeben zu haben. Er kann aber den lebhaften Wunsch nicht unterdrücken, daß alle P. T. Herren Finanzminister und deren Referenten sich die Worte des Geh. Hofrates Prof. Dr. Franz X. Kraus ins Stammbuch schrieben: „Die Ausbildung der Wissenschaften in der neuesten Zeit und die Blüte unserer Hochschulen ist aufs engste verwachsen mit der Teilung der Arbeit und der Arbeitsfelder. Vorüber sind die Zeiten, wo derselbe Professor über Zoologie und Astronomie und nebenbei auch noch über einige Fächer der Medizin las. Wer sich heute als Mädchen für alles anböte, würde nur mehr dem Gelächter der Sachverständigen begegnen. Man muß leider konstatieren, daß wir Theologen auch hierin zurückgeblieben sind, und daß noch immer nicht jene Spezialisierung und jene fachmännische Ausbildung erstrebt und gefordert wird, wie sie in allen anderen Fakultäten selbstverständlich ist. Ich habe da namentlich die theologischen Verhältnisse des Auslandes im Auge; doch fehlt es auch in Deutschland nicht an Beispielen, wo der Vortrag der Philosophie einem Kanonisten oder der Exegese einem reinen Praktiker zugemutet wird, oder wo man sich zu Allem befähigt hält und zu allem anbietet.“ D. Studium d. Theol. einst und jetzt, Freiburg, Herder, 1890, 35 f.

Gegen den weiteren Einwand, es sei bisher in der Gesellschaft Jesu gestattet gewesen, in gewissen Dingen von Thomas abzuweichen,¹ erklärt jetzt der Papst auf Grund anderer Vorschriften ausdrücklich: „*In quibus quaestionibus ab illo tractatis sententia eius elucida emergat, ne in istis quidem liberum est ab ipso deflectere.*“

Damit aber nicht der Nächstbeste mir nichts dir nichts „*vanis artibus (!) persuadeat sibi sententiam Angelici ambiguitate patere,*“ ruft der Papst die herrlichen Regeln ins Gedächtnis zurück, die der Jesuitengeneral P. Claudius Aquaviva seinerseits aufgestellt hat:

„*Neque vero satis est binis vel ternis locis niti sparsim collectis, aut per consequentias et inconvenientia, vel cum violentia adductis* (man meint förmlich, P. Feldner oder P. Dummermuth reden zu hören; es ist aber P. Aquaviva, der spricht, oder vielmehr Leo XIII.!); *quasi credendum sit eam esse opinionem Sancti Viri, quia illam quomodocumque innuit aliud agens in illis locis. Verum necesse est videre, quid sentiat, ubi ex professo id agit, et attente expendere, quidquam cohaerenter vel dissonanter afferat cum reliquo corpore doctrinae.*“

Dann beschäftigt sich der Papst weiterhin mit Vorschriften, die nur für die Gesellschaft Jesu allein aktuelles Interesse haben, und schließt mit dem strengen Befehl: „*. . . ut sibi interdictum existiment recedere a S. Thoma in praecipuis, et quae tamquam fundamentum sunt aliorum plurium.*“ —

Es ist offenbar, daß Leo XIII. durch seine Weisungen über das Thomasstudium der Wissenschaft neue Bahnen eröffnen wollte. Hätte die Encyklika „*Aeterni Patris*“ sich nicht klar genug ausgedrückt, so bliebe nach den eben besprochenen Verordnungen des Breves „*Gravissime Nos*“ über des heiligen Vaters Willensmeinung kein Zweifel mehr übrig. Leo XIII. sagt selbst: „*Rem nos moliri et negotii et laboris plenam omnino intelleximus, quum tanti referret quanti graviorum disciplinarum paene omnium* (also auch der Theologie) *instaurare rationem.*“ Auf vielen Seiten ist frommer Eifer den Bemühungen des Statthalters Christi bereitwillig entgegengekommen, und unser Jahrbuch hat manche hochehrwürdige Thatsache auf diesem Gebiete freudig verzeichnet.

„Das wenige verschwindet leicht dem Blick,
Der vorwärts sieht, wie viel noch übrig bleibt.“²

¹ Vgl. „Katholik“ N. F. Bd. LXII (1889 2. Hälfte) 421 ff.

² Goethe, *Jph. auf Tauris* I. 2.

Möge eine immer ausgedehntere Kenntnis von Leos Absichten ein Scherflein dazu beitragen, unter des heil. Thomas Banner die katholische Theologie einer neuen Blütezeit zuzuführen!

V. P a x.

Ἄκουσον γὰρ ἐν ὑμῖν ζῆλος καὶ ἔρις, οὐχὶ σαρκικοί ἐστε καὶ κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖτε; ὅταν γὰρ λέγει τις: Ἐγὼ μὲν εἶμι Παῦλον, ἕτερος δὲ Ἐγὼ Ἀπολλῶν, οὐκ ἄνθρωποι ἐστε; τί οὖν ἐστὶν Ἀπολλῶς; τί δὲ ἐστὶν Παῦλος; διάκονοι δὲ ὧν ἐπιστεύσατε, καὶ ἐκάστω, ὡς ὁ Κύριος ἔδωκεν.

1. Korinth. 3, 4—5.

Jesus Christus, unser göttlicher Erlöser, ist der Fürst des Friedens. Auch der Stellvertreter des Heilandes auf Erden kann — seit den Tagen des Apostelkonzils zu Jerusalem — kein schöneres Ziel sich setzen, als unter den Kindern der Kirche Frieden zu stiften, dieselben von verderblichem Hader zum Schaden der Wahrheit¹ abzumahnend und zu einträchtiger, fruchtbarer Arbeit im Weinberg des Herrn aufzurufen. Mögen auch vielleicht die Sonderinteressen einer politischen oder sonstigen Partei leiden: die Kirche kann durch eine entschiedene Stellungnahme ihres Oberhauptes nur gewinnen.

Die Thomasencyklika war ein solcher Schritt zum Frieden in der katholischen Wissenschaft. Nicht nur wurde der vernachlässigten, geschmähten und fast verachteten Lehre des heiligen Thomas ihr angestammtes Recht in der Kirche wieder entschieden zuerkannt; der ganze Erdkreis, soweit er sich nicht vom Felsen Petri abgekehrt hat, wurde darauf hingewiesen, daß diese so verkannte „*doctrina vera*“ die Grundlage der Einheit unter den katholischen Philosophen und Theologen bilden müsse.

Die an die Thomasencyklika anschließenden „*litterae apostolicae*“, von denen im Obigen die Rede war, sind eine weitere große, hoffentlich abschließende Friedensthat unseres heiligen Vaters, eine echt katholische That, der kein Katholik, dem am Frieden in der Kirche etwas gelegen ist, seine Zustimmung versagen kann.

Denn für uns als Katholiken kommt ja nicht wesentlich in Betracht, ob jemand ein schwarzes oder weißes oder braunes oder graues Kleid trägt, sondern ob er die Wahrheit hat und

¹ Vgl. II. II. qu. 93. a. 1. c.

ebendamit auf dem Wege der philosophischen oder der theologischen Erkenntnis zu jenem hinzuführen vermag, der da wie kein anderer vorher oder nachher von sich sagen durfte: „*Ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ*“,¹ und der mit göttlicher Machtvollkommenheit auch uns Thomasschülern durch den Mund seines irdischen Stellvertreters das tröstende und erhebende Wort zuruft: „*Ἐὰν ὑμεῖς μίνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, ἀληθῶς μαθηταὶ μου ἴστε, καὶ γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν, καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς.*“² Nicht weil Thomas Thomas heißt, schwören wir zu seiner Fahne: dann wären wir freilich *σαρξικοί*, nach paulinischem Ausdruck; sondern weil Thomas von der göttlichen Vorsehung, wie Leos Mund uns verkündet, uns als Führer zu jener befreienden *ἀλήθεια* gegeben ist. Nicht um Namen kämpfen wir:

„*What's in a name? That which we call a rose,
By any other name would smell as sweet,*“³

um die Sache nur war und ist es uns zu thun, um die „*vera*“, „*germana*“, „*recta solidaque doctrina*“ des doctor Angelicus, die „*aurea S. Thomae sapientia*“ der Encyklika „*Aeterni Patris*“.

Möge denn auf dem ganzen katholischen Erdkreise die schöne Vorhersagung des heiligen Vaters allmählich ihrer Erfüllung entgegengehen, mit der wir von dem Breve „*Gravissime Nos*“ Abschied nehmen wollen:

„*Fructus iidem tam praestabiles (wie an der Gregoriana) desiderandi quidem non erunt, ubicumque doctrina imperiatur ab iis, quos eadem mens (obtemperans ingenium hiefs das früher) agat, eadem aluerint studia*“

Wir verhehlen uns nicht, dafs es schwer, schier unmöglich scheinen mag, von liebgewordenen Anschauungen und Meinungen lassen zu müssen; aber echt katholischer, echt kirchlicher Sinn kann und soll und wird uns über alle Schwierigkeiten hinweghelfen, wenn wir jenes grofse, allmächtige Mittel gebrauchen, das Leo XIII. selbst in frommem Sinn uns an die Hand gibt:

„Wir wissen wohl, dafs unsere Bemühungen vergeblich sein werden, wenn nicht, Ehrwürdige Brüder, derjenige das gemeinsam Begonnene fördert, welcher, der Gott der Wissenschaft“

¹ Joann. 14, 6.

² Ebendas. 8, 31.

³ „Was ist ein Name? Was uns Rose heifst,
Wie es auch hiefse, würde lieblich duften.“

Shakspeare, *Romeo and Juliet* II, 2.

genannt wird¹ in der heil. Schrift, die uns auch daran erinnert, daß jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk von oben ist und vom Vater des Lichtes kommt;² und an einer andern Stelle: „Wenn jemand an Weisheit Mangel hat, so erbitte er sie von Gott, welcher allen reichlich gibt und nicht Vorwürfe macht: und sie wird ihm gegeben werden.“³ Folgen wir darum auch in diesem Stück den Beispielen des englischen Lehrers, welcher sich niemals an das Lesen oder Schreiben eines Buches machte, ohne sich Gott vorher durch Gebet empfohlen zu haben, und der aufrichtig gestand, daß er alles, was er wisse, nicht so sehr durch Studium oder eigene Arbeit sich erworben als vielmehr von oben empfangen habe. Deshalb lasset uns in demütigem und einmütigem Gebete zusammen Gott anflehen, er möge über die Kinder der Kirche den Geist der Wissenschaft und des Verstandes aussenden und ihren Sinn zum Verständnis der Weisheit eröffnen. Und um desto reichlichere Früchte von der göttlichen Güte zu erlangen, ruft auch den überaus mächtigen Schutz der seligsten Jungfrau Maria, welche Sitz der Weisheit genannt wird, um ihre Vermittlung bei Gott an, und wendet euch zugleich an den heiligen Joseph, den reinsten Gemahl der Jungfrau, und an die größten Apostel Petrus und Paulus als Fürsprecher, die den durch unreine Ansteckung von Irrtümern verpesteten Erdkreis durch die Wahrheit erneuert und mit dem Lichte himmlischer Weisheit erfüllt haben.“⁴

Eine wahrhaft ergreifende Mahnung des greisen Papstes!

Es ist ja derselbe Papst, der unermüdlich jahraus jahrein die Katholiken zum betrachtenden Rosenkranzgebet auffordert. Auch dieses ist ja nicht Privatsache der Söhne des heiligen Dominikus, sondern ein allgemeines, katholisches Gebet, so gut als die Lehre des heiligen Thomas nicht Sache seines Ordens, sondern die allgemeine, katholische Lehre ist. Als Katholiken also und als treue, gehorsame Anhänger des großen, frommen Thomaspapstes müssen wir uns aufs lebhafteste dem im Mainzer „Katholik“⁵ so schön und so katholisch ausgesprochenen Wunsche anschließen:

„Allen aber, ob Söhnen Loyolas oder Weltpriestern, soll das Wort des Papstes Leo XIII. ein mächtiger Sporn sein, jene Weisheit der Alten in den echten Quellen eifrig aufzusuchen

¹ I. Kön. 2, 3.

² Jac. 1, 17.

³ Ebend. 1, 5.

⁴ Enc. „*Aeterni Patris*“ a. a. O. 35 f.

⁵ A. a. O. 431.

und Herz und Geist an den Summen des Aquinaten zu stärken; denn auch von St. Thomas läßt sich geistigerweise behaupten, was der Psalmist von Abraham sang: „Constituit eum dominum domus suae et principem omnis possessionis suae, ut erudiret principes eius sicut semetipsum et senes eius prudentiam doceret.“¹

ALBERT BARBERIS.

Eine biographisch-litterarische Skizze.

Von Dr. M. GLOSSNER.

Am 2. Juli 1896 schloß das irdische Auge, nachdem es noch „heiter, wie im Leben, himmelwärts sich gerichtet“ (so *L'amico del Popolo*, Piacenza vom 4—5. Juli), der um die Wiederherstellung der thomistischen Philosophie wie wenige verdiente Mitbegründer und unermüdliche Mitarbeiter der in Piacenza erscheinenden Zeitschrift *Divus Thomas*, Albert Barberis, Professor am Kollegium Alberoni.

Geboren wurde Albert Barberis im Anfang des Jahres 1847 (am 14. Januar) in der piemontesischen Stadt Casal Monferrato als Sohn des Offiziers (Maggiore Comandante della Piazza di S. Maurizio) Peter Barberis und der Anna Chiesa aus dem genannten Geburtsorte Alberts selbst. Die Familie Barberis ist eine der ältesten im Genuesischen mit ausgebreiteten Gütern in Dolceacqua, Diöese Ventimiglia (*L'amico del Popolo* a. a. O.). Hier, am anmutigen westlichen Meeresstrande, brachte er seine ersten Jugendjahre zu; doch traf ihn schon als Kind der schmerzliche Verlust der Mutter; er fand aber in der zweiten Gattin seines Vaters, der Gräfin Laura della Rocchetta, eine zweite gleich zärtliche und um seine Erziehung und Auszubildung besorgte Mutter (A. G. Tononi, *Biografia di Alb. Barberis 1847—1896*, Piacenza 1896). In Genua vollendete er seinen Gymnasialkurs und trat nach zurückgelegtem sechzehnten Lebensjahre, auf die glänzenden Aussichten, die ihm der Stand seiner Familie eröffnete, verzichtend, in die Kongregation des hl. Vincenz von Paul ein, deren Gelübde er zu Rom am 27. Juli 1863 ablegte (*Necrologica, excerpta ex Periodico: Divus Thomas, Placentiae 1896*). Nach einem zweijährigen Aufenthalt in Rom sandten ihn seine Obern

¹ Ps. 104, 21—24.

nach Piacenza in das Kollegium Alberoni, eine Schöpfung des Kardinals Julius Alberoni, der Leitung der Missionspriester des hl. Vincenz anvertraut, worin je vierundfünfzig junge Kleriker der Diöcese und sechs Studierende der Mission dank der Muniten des erlauchtesten Stifters unentgeltliche Verpflegung finden und einen neunjährigen Kursus der höheren Studien durchzumachen berechtigt sind. Hier vollendete er den regelmäßigen Kursus der Philosophie, der Dogmatik und Moralthologie. Diese Studien fielen in eine Zeit, in welcher der Professor der Philosophie einem gemäßigten Ontologismus huldigte und dadurch wenigstens den Anlaß bot, sich mit den schwierigsten Problemen der Metaphysik zu beschäftigen und die eminenten spekulativen Anlagen des Verewigten zu wecken und auszubilden. Über den abstrakten Studien aber veräumte derselbe nicht die Pflege der physikalischen und mathematischen Wissenschaften und verschaffte sich davon über das Elementare hinausgehende Kenntnisse. Denn obgleich die italienischen Vertreter des Ontologismus in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts durch die Überschätzung der menschlichen Vernunft, der sie ein formell göttliches Element zuschrieben, irrten, so verstanden sie es doch, der Jugend eine große Liebe zu den Studien einzufößen, und es gingen aus jener Schule viele hervor, die, in der Auffassung des Ursprungs des menschlichen Erkennens von ihren Lehrern abweichend, nennenswerte Fortschritte in den Wissenschaften machten. Zu diesen zählte Barberis, der, obgleich Schüler eines Anhängers Rosminis, doch zu einem der tiefsten Kenner und mächtigsten Verteidiger der Scholastik wurde. Neben dem Studium der Philosophie vernachlässigte er nicht die Pflege der klassischen Sprachen, des Lateinischen und Griechischen.

Nach Vollendung des philosophischen Kursus vertiefte er sich unter der Leitung Tornatores (S. dies. Jahrb. X. 383 ff.) in das Studium der thomistischen Theologie und, indem er sein Augenmerk auf die strenge Unterscheidung der beiden Gebiete, des Glaubens und der Vernunft, richtete, gewann er die sichere Norm, die ihn in der Behandlung der höchsten Spekulationen leitete und vor der Gefahr, geoffenbarten und von der Kirche proponierten Lehren zu widerstreiten, bewahrte.

Vom Jahre 1877 an bis zu seinem Tode lehrte B. in demselben Kollegium Philosophie im weitesten Umfange, da ihm die Umstände gestatteten, mehr, als dies in einem gewöhnlichen Lycealkurs möglich ist, in die tieferen und schwierigeren Fragen der Metaphysik einzugehen. Er legte dabei zwar zunächst das Kompendium, das der Nuntius Signoriello aus dem epoche-

machenden Werke C. Sanseverinos: *Philosophia Christiana cum antiqua et nova comparata* zusammengestellt hatte, zu Grunde, führte aber im zweiten und dritten Jahre seine Schüler zu den Quellen selbst, indem er aus der theologischen und philosophischen Summe des englischen Lehrers die psychologischen, anthropologischen und ontologischen Quästionen heraushob, zugleich aber auch die modernen wissenschaftlichen Forschungen berücksichtigte. Es ist einleuchtend, daß bei einer derartigen Konzentration des philosophischen Unterrichts das Resultat nur ein günstiges, nämlich ein gründliches, principiellcs, also auch wahrhaftes Wissen, nicht bloße encyclopädische Gelehrsamkeit sein konnte, wie sie leider trotz der kurzen Studienzeit in unseren Schulen vielfach angestrebt, aber keineswegs erreicht wird.

Gleichwohl schätzte er die Forschungen der Neueren auf dem Gebiete der experimentellen Psychologie nicht gering und machte sich, um die einschlägige Litteratur selbständig benutzen zu können, mit den neueren Sprachen, der deutschen, englischen und spanischen, vertraut. Zeugnis von diesen Studien geben seine Abhandlungen in seiner Zeitschrift *Divus Thomas* über die Anwendung mathematischer Zeichen in der Logik und über die Bedeutung der Ästhesimetrie.

Übergroße Arbeitslast und Krankheit verhinderten ihn, die erstgenannte Arbeit seiner Absicht gemäß, nachdem er von ähnlichen Bestrebungen in Italien und Deutschland Kenntnis genommen, teilweise zu verbessern und in weiterem Umfang auszuführen (Tononi a. a. O. S. 10). Wir müssen es uns versagen, eine eingehendere Analyse derselben zu geben, da die Prägnanz der Darstellung einen Auszug kaum gestattet. Doch sei bemerkt, daß B. weit davon entfernt ist, wie dies bekanntlich von Lange geschah, die Wahrheit der logischen Lehrsätze von deren sinnlich-mathematischen Anschaulichkeit abhängig zu machen und die algebraischen Formeln, in welche er die Umfangs- und Inhaltsverhältnisse der Propositionen sowie die syllogistischen Figuren und Modi kleidet, für deren adäquaten Ausdruck zu halten. Treffend spricht er sich über die principielle Berechtigung seines Unternehmens einer algebraischen Darstellung (die sich der Buchstaben, nicht der Kreise bedient und an Schärfe und Bestimmtheit gewinnt, was sie etwa an Anschaulichkeit verliert) in folgenden Worten aus (*Divus Thomas* tom. IV p. 19): „Da der Intellekt wegen der Natur der menschlichen Seele in seinen Rasonnements der Phantasiebilder bedarf, so folgt, daß der menschliche Verstand um so leichter sich bewege (ratiociniere), je vollkommner ihm die Phantasiebilder die

Verhältnisse der Dinge darstellen. Wir haben hiervon einen leuchtenden Beweis in der Mathematik und Chemie. Die mathematischen und chemischen Formeln stellen nämlich in wenigen Zeichen die Verhältnisse der Quantitäten und Elementarkörper derart vor Augen, daß der an diese Zeichen gewöhnte Verstand mit einem Blicke eine ganze Reihe von Beweisführungen zu überschauen vermag, die er nicht ohne große Mühe anzufassen und festzuhalten vermöchte, wenn er die gewohnten Redezeichen anwenden würde. . . . Doch bemerke der geeignete Leser, daß die folgenden Formeln nur den mathematischen analoge Formeln sind, wie dies die verschiedene Natur des Gegenstandes erfordert.“

Als Beispiel des gesamten Verfahrens und der Bezeichnungsweise diene die eine Formel, in welcher das allgemein bejahende Urteil nach Umfang und Inhalt auf eine Gleichung zurückgeführt ist. Die Formel lautet:

$$\left\{ V + \frac{F}{n} \right\} S = \left\{ \frac{V'}{m'} + F' \right\} P$$

d. h. im genannten Urteil ist das Subjekt (S) nach seinem ganzen Umfang (V) und einem Teile seines Inhalts (F) gleich einem Teile des Umfangs und dem ganzen Inhalt des Prädikats (L. c. p. 22). Der Einwand, das Verfahren, Inhalt und Umfang als Summe zu behandeln, sei ungeeignet, weil sie Quantitäten derselben Gattung bilden, wird mit der Bemerkung beantwortet, daß das Zeichen + hier nur analogische Bedeutung habe, und daß, wenn auch Inhalt und Umfang nicht Größen von derselben Gattung seien, doch ein bestimmtes Verhältnis zwischen ihnen stattfindet, indem der eine mit dem Wachsen des anderen abnehme, und umgekehrt, ein umgekehrtes Verhältnis also, das einen mathematischen Ausdruck gestattet (L. c.). — Der Versuch B.s verdient die Beachtung der Logiker mehr als irgend einer der uns bekannten ähnlichen Versuche.

Die an zweiter Stelle genannte Abhandlung über Ästhesimetrie zieht sich durch den dritten Band der Zeitschrift Divus Thomas hindurch. Die, wie es scheint, unvollendet gebliebene Abhandlung verbreitet sich in vier Kapiteln über die Meßbarkeit der Sensationen (der „Empfindungen“ nach der Redeweise der Psychophysiker), über das Webersche Gesetz, die drei Methoden (einer direkten, zweier indirekten) Fechners, endlich über die kleinsten Sinnenreize. Die Darstellung zeichnet sich durch Klarheit, Übersichtlichkeit und Schärfe der Begriffsbestimmungen aus. (Div. Thom. Vol. III, p. 43 pass.) Mehr

jedoch als eine Analyse dieser Abhandlung entspricht unserem Zwecke die Mitteilung des Vortrages, den B. über denselben Gegenstand auf dem Pariser Kongress katholischer Gelehrten 1888 hielt und der sich in der angeführten Zeitschrift (Vol. III p. 416 sq.) abgedruckt findet. B. gibt hier eine kurzgefaßte Darstellung, zugleich aber auch eine Kritik der psychophysischen Resultate, bei welcher die Principien der thomistischen Psychologie als sicherer Maßstab dienen.

„Unter Ästhesimetrie — so beginnt der Vortrag — verstehe ich jenen Teil der experimentellen Psychologie, der die Fragen über das Maß der Seelenakte umfaßt. Dr. Fechner nannte diesen Teil der Psychologie Psychophysik: ein Wort, das mir wegen seiner Unbestimmtheit nicht geeignet erscheint. Ich glaube daher, an seine Stelle den Ausdruck: Ästhesimetrie setzen zu sollen, der kraft seines Ursprunges weniger unbestimmt ist und die Beziehung aufzeigt, unter welcher möglicherweise die Seelenthätigkeiten gemessen werden können.“

„Die Ästhesimetrie hängt ganz und gar von der Frage ab, ob Seelenakte gemessen werden können. Weber, Fechner, Wundt, Morselli und andere bejahen, mehrere spiritualistische Philosophen verneinen die Frage, die letzteren, weil sie die Psychophysik mit der Geistigkeit der Seele für unvereinbar halten.“

„Zwar erklären manche Psychophysiker ihre Lehre in einer Weise, die zur Zerstörung des Spiritualismus zu führen geeignet ist; der Grund aber liegt nicht in der innern Natur der Psychophysik, sondern in einer unzureichenden Kenntnis, um nicht zu sagen in völliger Unkenntnis der scholastischen Philosophie, woran manche leiden, die sich beeilen, die Geistigkeit der menschlichen Seele zu leugnen, weil ihnen die Seelenakte meßbar zu sein scheinen. Aus demselben Grunde scheint sich die Abneigung mancher Spiritualisten gegen die Psychophysik zu erklären, indem sie die Sinnenthätigkeit als etwas durchaus Geistiges betrachten. Ich glaube aber, daß in der Lehre des hl. Thomas sich Elemente finden, die zu einer harmonischen Vereinigung der Schlüsse der Psychophysiker bezüglich der Meßbarkeit vitaler Akte und der Schlüsse der Verteidiger der Geistigkeit der menschlichen Seele führen. Ueberdies glaube ich, daß die Lehre des hl. Thomas die Wurzel der Schwierigkeiten aufzudecken vermöge, woran die berühmte Formel Dr. Fechners leidet, die als Webersches Gesetz bezeichnet wird.“

Von jenen Elementen in der thomistischen Psychologie

werden im folgenden drei hervorgehoben: 1. die in der Einheit der menschlichen Seele verbundenen Grade der Vollkommenheit (des aktuellen Seins, des Körper-, vegetativen, sensitiven und intellektiven Seins); 2. die innige Verbindung der diesen Vollkommenheitsgraden entsprechenden Seelenvermögen, von denen die höheren die der Natur, die niederen die der Zeit nach früheren sind; 3. die Materialität (oder das Gebundensein an den Stoff) aller Seelenvermögen mit Ausnahme der intellektiven Potenzen, in der Art jedoch, daß nicht alle Vermögen denselben Grad der Materialität haben. Weiterhin ist nach Aristoteles und dem hl. Thomas die Psychologie zu den physischen Wissenschaften zu rechnen, da die menschliche Seele zwar (für sich) Substanz, jedoch (als Wesenheit und Natur) inkomplet und daher natürlicherweise Form eines physischen, organischen, der Potenz nach lebendigen Körpers ist. (Die Psychologie ist daher auch kein Teil der Metaphysik, wofür sie selbst von manchen Anhängern der scholastischen Philosophie gehalten und demgemäß behandelt wird.)

„Wenn demnach der Scholastik zufolge die Wissenschaft von der Seele auf die physischen Wissenschaften zurückzuführen ist, so folgt, daß die Seelenakte irgendwie der Messung unterliegen, und daher auf die gestellte Frage bejahend zu antworten sei. Der Grund liegt auf der Hand. Gegenstand der physischen Wissenschaften ist das bewegliche Sein; dieses aber ist ein Sein in der Materie. Die Materie aber ist erste Wurzel der Quantität sowohl in der Ordnung der Individuen (Grund der numerischen Verschiedenheit — Individuationsprinzip der körperlichen Dinge) als auch in der Ordnung der Ausdehnung und der Zeit. Ferner ist es die Quantität, die an sich gemessen werden kann; also können die Seelenakte, soweit sie in der Materie sind, der Messung unterworfen werden. Außerdem ist die Materie Wurzel der Veränderlichkeit, und je mehr etwas in die Materie versenkt ist, desto mehr ist es sowohl in der Ordnung der Substanz (des Wesens) als der Accidenzen veränderlich. Nun ist die Veränderlichkeit der Quantitäten der Grund, warum wir oft die Quantitäten durch Gleichungen unter sich verbinden und so von der Erkenntnis der einen Quantität zur Erkenntnis einer anderen, durch Gleichung der ersteren verbundenen Quantität gelangen können.“

Die Meßbarkeit der Seelenakte ist jedoch nicht für alle die gleiche, da sie nicht alle gleich veränderlich, nicht alle gleicher Weise in die Materie versenkt sind. „Daher können die intellektuellen Akte einer eigentlichen Messung nicht unter-

worfen werden, da ihr wirkendes Princip die Seele allein ist; sie können nur indirekt mit Beziehung auf die Phantasiebilder, mit denen sie enge verknüpft sind, gemessen werden. Aus diesem Grunde lehrt der hl. Thomas ohne irgendwelche Experimente a priori und schon vor sechs Jahrhunderten, daß die menschlichen Verstandesthätigkeiten dem Zeitmaß unterliegen, nicht zwar an und für sich, sondern wegen ihrer Verbindung mit dem Sinne. Die Akte der sensitiven Ordnung aber können, da sie einem organischen Vermögen angehören, an und für sich der Messung unterworfen werden, wenn auch nicht alle in gleicher Weise, da nicht alle diese Vermögen den gleichen Grad der Materialität und Veränderlichkeit haben . . . Kurz, die Materialität und Veränderlichkeit der organischen Vermögen des Menschen ist keine homogene. — Untersuchen wir nun, in welcher Weise die sinnlichen Wahrnehmungen (Empfindungen) meßbar seien, und zwar in erster Linie, ob die Wahrnehmung — Sensation — A durch die Wahrnehmung — Sensation — B gemessen werden könne.“

Im Anschluß an den hl. Thomas werden alsdann verschiedene Arten von Größen unterschieden: die dimensionale Größe (der Masse) und die Größe der Kraft; jene hinwiederum in die diskrete und kontinuierliche Größe. Selbstverständlich können Sensationen als diskrete Größen betrachtet und gemessen, d. h. gezählt werden. Doch um dieses handelt es sich in unserer Frage nicht. In Betracht kann nur die virtuelle Größe, die der Kraft kommen. Eine Messung derselben erscheint in dreifacher Rücksicht als möglich: entweder nach der Dauer oder nach der Wirkung oder endlich nach der „formalen Totalität“, d. h. so, daß eine Sensation unmittelbar nach einer andern, als Maßstab dienenden gemessen würde. Die Messung nach der Zeitdauer und die nach der Wirkung sind offenbar nicht Messungen der Sensation selbst; die dritte Art erscheint bei genauerer Betrachtung als ausgeschlossen. „Da also keine Hoffnung erübrigt, die Sensation unmittelbar durch eine andere zu messen, und zudem eine durchaus objektive Maßeinheit gefunden werden muß, so ist ein anderer Weg einzuschlagen. Fragen wir, ob es möglich sei, die Sensation mit Hilfe der Ursachen, aus denen sie entsteht, zu messen: dies ist der von Dr. Weber eingeschlagene Weg.“

„Für unsern Zweck genügt es, zu erinnern, daß die Sensation (Sinnesempfindung der Psychophysiker) ein höchst kompliziertes Phänomen ist, das die Psychophysiker nicht nach seinem ganzen Umfang messen zu können glauben und daher,

indem sie Qualität und Intensität der Empfindung unterscheiden, wenigstens nach der Intensität zu messen suchen. Diese aber hängt von der Intensität des Reizes durch ein äußeres Agens ab. Dieser Reiz bildet die von den Psychophysikern gesuchte objektive Mafseinheit. Dr. Fechner gelangte nach vielfachen Versuchen zu folgender das Verhältnis von Reiz (x) und Empfindung, resp. deren Wachstum ausdrückender Formel:

$$d y = \frac{K d x}{x} \dots (A)$$

Aus dieser Differenzialgleichung leitet Fechner die Integralgleichung ab:

$$y = K \log. x \dots (B),$$

der zufolge die Empfindungsintensität gleich dem Logarithmus des entsprechenden Reizes ist multipliziert mit einer konstanten für die einzelnen Arten von Empfindungen durch Versuche festzustellenden Größe. Ohne auf die Fechnerschen Versuche näher einzugehen, scheinen mir folgende drei Bemerkungen zu genügen.

a) Die Fechnersche Formel könnte vielleicht genau sein, wenn der äußere Reiz die Totalursache der Intensität der Empfindung wäre. Diese Totalursache aber umfaßt auch den Organismus (z), der nicht in allen gleichartigen Individuen den gleichen Grad der Vollkommenheit besitzt, ferner den vorausgehenden Zustand des Organismus (t), endlich die sensitive Seelenkraft (u); von diesen Teilursachen scheint die veränderliche Kraft (u), aus welcher die Empfindung als solche hervorgeht infolge davon, daß sie nicht völlig in die Materie versenkt ist, in keiner Weise gemessen werden zu können, da wir die psychischen Akte nur insoweit messen können, als sie in die Materie verflochten sind. Wir müssen daher schließen, daß die Formel (A) höchstens als partielle Differenzialgleichung der Funktion:

$$y = F (u, t, z, x)$$

betrachtet werden könne, von der wir nicht alle partialen Differenzialgleichungen zu erklären vermögen, und aus denen für F ein zweifellos verschiedener Wert sich ergeben würde von dem, der in der Formel (B) enthalten ist.

b) Fechner nimmt die Intensität als ein gemeinsames Merkmal, mit dessen Hilfe Reiz und Empfindung verglichen werden können. Intensität der Empfindung und Intensität des Reizes aber können nicht als etwas Homogenes betrachtet

werden: weil die Empfindung wegen ihrer wenn auch nur relativen Immaterialität nur in der Weise der Messung unterworfen werden kann, in welcher der Reiz, der durchaus materiell ist, der Messung unterliegt. Ohne weitere Umstände begreifen wir die Intensität des Reizes als eigentliche Quantität, können aber nicht ebenso als eigentliche Quantität die Intensität der Empfindung denken, mag diese immerhin sich ändern, sobald sich die Intensität des Reizes ändert. Es ist daher zu schliesen, dafs die Glieder der angeführten Gleichungen nicht vermittelt eines homogenen Merkmals unter sich verknüpft und daher auch die Gleichungen selbst nicht vollkommen exakt seien. Diese Schlufsfolgerung erhellt auch aus der Formel (B) selbst; bekanntlich sind die Logarithmen mit wenigen Ausnahmen in jedem Systeme nicht völlig genau und können dies auch ihrer Natur nach nicht sein, obgleich sich der Irrtum kleiner als jede angebbare Gröfse machen läfst.

c) Die letzte Bemerkung ergibt sich aus dem, was über den verschiedenen Grad der Variabilität, der den einzelnen Vermögen eigen ist, gesagt wurde. Die Versuche der Psychophysiker zeigen, dafs die Intensität der Empfindung nicht immer sich ändert, wenn eine Änderung der Reizstärke eintritt; vielmehr wird eine bestimmte Änderung erfordert, wenn irgend eine Differenz der Empfindungsstärke gegeben werden soll. Mit welchem Rechte können wir demnach als wahre Gleichung eine solche Formel

$$y = F(x)$$

anerkennen, in welcher x zu $x + dx$ werden kann, ohne dafs sich der Wert der veränderlichen y ändert? Und es ist wohl zu beachten, dafs es sich in Gegenwärtigem nicht um eine Gleichung handelt, in welcher einem Werte von y mehrere Werte von x entsprechen können. Dr. Fechner bediente sich der Methode der Grenzen und der Differenziale; diese Methode aber setzt voraus, dafs die Gröfsen zugleich sich verändern und zugleich kleiner als jede angebbare Gröfse werden können. Dies kann aber mit Recht nur von der Reizstärke, nicht aber von der Empfindungsstärke gesagt werden. Der Irrtum des Dr. Fechner in dieser Sache scheint mir die Wurzel der Schwierigkeiten zu enthalten, an denen seine Formel (B) leidet. Und fürwahr, wenn wir in dieser Formel x der Einheit gleichstellen, so erhalten wir für y den Wert 0, d. h. der Einheit des Reizes entspricht keine Empfindung; ziehen wir die Logarithmik in Betracht, welche graphisch alle Werte der Veränderlichen in der vorerwähnten Gleichung darstellt, so

finden wir, daß die positiven Sensationen ins Unendliche sich erstrecken, und Ähnliches gilt von den negativen Sensationen: solche negative Sensationen aber sind undenkbar. Diese drei Bemerkungen können genügen.

Schließen wir: Täusche ich mich nicht, so erhellt aus dem Gesagten, daß die Lehre des hl. Thomas Elemente einschließt, mittels welcher die Schlüsse der Psychophysiker bezüglich des Maßes der vitalen Akte und die Folgerungen der Anhänger der Lehre von der geistigen Natur der Menschenseele sich rechtmäßig und harmonisch verbinden lassen: es erhellt aber auch, daß die Lehre des hl. Thomas die Wurzel der Schwierigkeiten aufdeckt, denen die Formel des Dr. Fechner unterliegt.“

Wir überlassen es den Freunden psychophysischer Untersuchungen, sich mit den scharfsinnigen kritischen Bemerkungen des italienischen Philosophen auseinanderzusetzen. Die Grundsätze, die als Normen der Beurteilung dienen, sind nach unserer Überzeugung unumstößlich sicher.

Das wichtigste Ereignis im wissenschaftlichen Leben Barberis' ist die Gründung der Zeitschrift *Divus Thomas*, deren Titel schon die Absicht, der sie dient, kundgibt. Das Bestreben, die thomistische Philosophie in verjüngter Gestalt wiederherzustellen, entsprach vollkommen der wissenschaftlichen Überzeugung Barberis'. Dem Einwand, die Gegenwart bedürfe philosophischer Formeln und Grundprincipien, die zu dem gegenwärtigen Umfang des Wissens im Verhältnis stünden, wie die Formeln und Principien des Aristoteles und der Scholastik dem Wissen des Mittelalters entsprachen: diesem Einwand begegnete er mit der Erklärung, daß die größten Philosophen des Altertums und ganz besonders der hl. Thomas in den positiven Kenntnissen ihrer Zeit genügende Daten besaßen, um die letzten Gründe der Dinge zu erfassen, und daß sie in der That ihre Principien feststellten. Das Mehr oder Weniger dieser Daten, wenn nur ein Teil derselben sicher sei, komme bei den Untersuchungen über das menschliche Erkennen, die Verbindung von Leib und Seele, das Wesen der Dinge, die Natur des Seins, nicht in Betracht. Deshalb könnten die zahlreichen und mannigfaltigen Kenntnisse unserer Zeit die Principien der erhabenen christlichen Philosophie nicht ändern. (S. Tononi a. a. O. S. 11.) — Es ist dieselbe Antwort, die wir unseren Gegnern auf denselben zum Überdruß wiederholten Einwurf zu geben in der Lage waren. Der thatsächliche Erfolg bestätigt ihre Richtigkeit; denn die neuere Philosophie, obgleich im Besitz der gewaltigen Er-

rungenschaften in Physik, Chemie, Physiologie usw., von Sprach- und Religionswissenschaft ganz zu schweigen, ist in der Untersuchung jener Grundfragen des menschlichen Wissens weit hinter Aristoteles und der Scholastik zurückgeblieben — aus dem einfachen Grunde, weil sie auf morschem Fundament, auf einseitigen und falschen Principien ihre Gebäude zu errichten suchte.

Im Anfang des Jahres 1879 faßte Barberis zusammen mit gelehrten Freunden den Plan zur Herausgabe der Zeitschrift *Divus Thomas*, und noch vor Erscheinen der päpstlichen Encyklika *Aeterni Patris* bereitete Barberis, der die Leitung des Unternehmens auf sich nahm, die Materialien für das erste Heft der neuen Zeitschrift, das am 7. März 1880 erschien.

Bereits der erste Jahrgang bringt einen mustergültigen Kommentar Barberis zu dem ersten und zweiten Artikel der sieben- und siebenzigsten Quästion aus dem ersten Teile der theologischen Summe, welche die Fragen behandeln, *utrum ipsa essentia animae sit ejus potentia*, und *utrum sint plures potentiae animae*. Mit der Frage nach den Seelenvermögen hängen fast sämtliche Grundlagen der Philosophie zusammen; ontologische und psychologische Begriffe kommen zur Anwendung und Erörterung. Hieraus erhellt die Bedeutung der betreffenden Untersuchung, in welcher sich Barberis als hervorragender Metaphysiker bewährt. Von tiefem Eindringen in das innerste Verständnis der thomistischen Philosophie zeugen die von B. gegebenen Begriffsbestimmungen über Vermögen (im psychologischen Sinne) und Thätigkeit, Potenz und Akt, aktive und passive Potenz. Von der ersten Materie wird treffend gesagt, sie sei ihrem Wesen nach Potenz: *etiam cum actu est, est potentia, et nullimode est actus*. „Vermögen ist unmittelbares Thätigkeitsprincip.“ „Vermögen ist erste Wirklichkeit (*actus primus*), geordnet zur zweiten Wirklichkeit, nämlich der Thätigkeit, dem Wirken (*operatio*).“ „Vitales Vermögen ist Princip einer Thätigkeit, die von einem lebendigen Wesen ausgeht und in ihm sich vollendet (*terminatur*).“ Die Seele selbst ist nicht Vermögen: *quia non est ex se primo ex natura sua ad alium actum ordinata*. (*Div. Thom. Vol. I p. 59 squ.*) Die Argumente des hl. Thomas, durch welche er die These beweist, daß die Seele selbst nicht ihr Vermögen sei, beruhen auf der Thatsache des Wechsels, der Veränderung in ihren Thätigkeiten. Aus dieser Thatsache folgt, daß die Seele nicht reiner Akt, sondern mit Potenzialität gemischt ist. Hieraus ergeben sich zwei specielle Argumente, in denen beiden der Begriff Potenzialität eine wichtige Rolle spielt.

Das erste Argument geht von dem Grundsatz aus, daß die Potenz. (reale Möglichkeit) derselben Gattung wie der ihr zugehörige Akt angehören müsse. Der Akt (Wirklichkeit, Verwirklichung) ist nämlich nichts anderes als die Potenz in ihrer Verwirklichung. Zu beachten ist daher — was von B. scharfsinnig hervorgehoben wird —, daß im Seelenvermögen selbst die die Möglichkeit begründende Realität (Qualität) von dieser (realen) Möglichkeit unterschieden werden müsse. Auf Grund jenes Principis läßt sich das erste Argument in folgende syllogistische Form bringen: „Wenn der Aktus nicht der Gattung Substanz angehört, so kann ihr auch die ihm entsprechende Potenz oder reale Möglichkeit nicht angehören: nun gehört aber die Thätigkeit der Seele nicht der Gattung Substanz an, also kann auch das Seelenvermögen (als Träger der realen Möglichkeit) nicht der Gattung Substanz angehören.“ Behufs besseren Verständnisses dieser Argumentationsweise unterscheidet der Kommentar folgende Ordnungen, die in einer geschaffenen Intelligenz sich finden können: 1. die des Seins, sofern sie Substanz ist; 2. die der Potenzialität im allgemeinen, sofern kein geschaffenes Wesen reiner Aktus ist; 3. die der spezifischen entfernten Potenzialität, sofern der Intelligenz Vermögen, wie Intellekt, Wille zukommen; 4. die der spezifischen nächsten Potenzialität, sofern ein solches Vermögen zu irgend einem Akte determiniert ist; 5. die der Thätigkeit, z. B. der aktualen Erkenntnis eines bestimmten Gegenstandes. Mit Hilfe dieser Unterscheidungen ist die Kraft des Argumentes leicht zu beurteilen; denn läge die Potenz zur Thätigkeit unmittelbar in der Substanz, so wäre die Thätigkeit offenbar selbst Substanz, demnach wie diese eins und unveränderlich. Nun muß aber selbst im reinen, geschaffenen Geiste nicht bloß Potenzialität im allgemeinen, sondern auch sowohl die entfernte Potenzialität des Vermögens, als auch die nächste der Habituation der Vermögen (im reinen Geiste durch eingeschaffene Erkenntnisformen) angenommen werden.

Das zweite Argument lautet in strenger Form also: Wäre die Wesenheit der Seele ihr Vermögen, so müßte sie, wie sie immer Seele actu ist, in derselben Weise die Lebensthätigkeiten haben; nun ist sie immer Seele actu, ohne in derselben Weise die Lebensthätigkeiten zu haben: also ist die Wesenheit der Seele nicht ihr Vermögen. — Es würde zu weit führen, die scharfsinnige Erörterung des anscheinend schwierigen Textes zu verfolgen. Wir begnügen uns daher mit der Anführung der Schlußworte Barberis', in denen der Nerv des Argumentes

bloßgelegt wird: *Cum essentia animae non sit partim actus, partim potentia, si hypothetice potentia animae foret ejus essentia, potentia animae non posset esse partim in actu respectu aliquorum et partim in potentia respectu caeterorum, sed deberet esse simpliciter et totaliter actus respectu omnium, ad quae dicit relationem. Et proinde in hac hypothese oporteret ut vivens esset simpliciter et totaliter in actu ad omnia opera vitae; hoc autem falsum esse quisque dabit: proinde firma manet Aquinatis sententia.* (Div. Thom. L. c. p. 84.)

Aus der ausführlichen Erläuterung der Einwürfe und Lösungen möge nur wenig hervorgehoben werden. Charakteristisch ist die Äußerung über die moderne Theorie der Sensation, derzufolge eine Art substanzialer Sensation, kraft welcher die Seele beständig den eigenen Leib empfindet, anzunehmen ist: diese Theorie könne in dem Sinne aufgefaßt und gebilligt werden, daß zwar eigentlich das Beseelte empfinde, die Seele aber erste Wurzel und der Leib deren Ergänzung in der Ordnung des sinnlichen Empfindens sei. Eine derartige milde Erklärung entspreche der Sinnesweise und Gewohnheit des englischen Lehrers. So anerkennenswert dieses Bestreben ist, und so sehr unser Kommentator Lob verdient, wenn er auch hierin in die Fußstapfen des englischen Lehrers tritt, so ist jenes Verfahren der milden Deutung doch nur am Platze, wo nicht evident falsche Principien und ein ganz entgegengesetzter Standpunkt dieselbe verbieten, wie vielleicht im vorliegenden Falle, in welchem der modernen Redeweise die Grundansicht des cartesianischen Dualismus zu Grunde zu liegen scheint. Weiterhin wird die Schwierigkeit berührt, die darin liegt, daß nach thomistischer Lehre einerseits das Wesen der Dinge durch Schlußfolgerung auf dem Wege der Reflexion erkannt werden soll, andererseits aber angenommen wird, daß die substanzialen Formen durch Abstraktion — im Lichte des intell. agens erkannt werden. (S. 178.) Die Lösung wird im Verlaufe der Erklärung des zweiten Artikels gegeben und geht im wesentlichen dahin, daß wir durch Abstraktion nur das augenblicklich Wahrgenommene im allgemeinen erkennen und deshalb behufs einer vollkommeneren Erkenntnis die Eigentümlichkeiten (*proprietas, propria*) mit dem Wesen (durch Urteil oder Schluß) verbinden müssen.

Das Resultat der Untersuchungen über den Inhalt des ersten Artikels zusammenfassend, gibt B. zunächst die Definition der vitalen Potenz, die das lebende Wesen unmittelbar befähigt, aktiver Grund und Subjekt seiner Thätigkeit zu sein, durch deren Auf-

nahme es selbst vervollkommenet, aktuiert wird, die sich sonach als *actus secundus* verhält. Wie der *actus secundus*, so ist auch die *Potenz Accidens* nach dem Satze: *potentia et actus dividunt ens et quodlibet genus entis*. Wesenheit und Thätigkeit unterscheiden sich folglich wie Substanz und *Accidens*. — Da die Wesensform dem Ganzen (*composito*) ein in jener Ordnung, in welcher die Form sich als *Aktus* verhält, vollkommenes Sein verleiht und die Wesenheit der Seele Form eines physischen Körpers ist, das Seelenvermögen aber zu den Lebensakten sich als *Potenz* verhält, so würde unter der Voraussetzung, daß das Vermögen der Seele ihre Wesenheit sei, dieses Vermögen dem Körper oder lebenden Wesen ein vollkommenes Sein in der Ordnung der Lebensthätigkeiten verleihen, und das lebende Wesen würde *actu* alle vitalen Lebensthätigkeiten besitzen, auf welche sein Vermögen sich erstreckt. Da nun aber ein lebendes Wesen wenigstens nicht bezüglich aller Lebensthätigkeiten immer in *actu* ist, so kann auch die Wesenheit der Seele nicht ihr Vermögen sein. Doch ist das Vermögen der Seele nicht ein *accidens commune*, sondern ein *acc. proprium*: *utpote proprietas naturalis fluens ab anima*. (L. c. p. 179.)

Schließlich fragt B. nach dem Grunde der Gewisheit des im ersten Artikel behaupteten Unterschiedes zwischen dem Wesen und dem Vermögen der Seele und spricht ihr mit Bañez und der Thomistenschule volle Wahrheit und Gewisheit zu. Suarez dagegen, in Verkennung des hauptsächlichen Fundaments der thomistischen Lehre, halte den realen Unterschied des Wesens und des Vermögens der Seele für probabel, wiewohl er erkläre: *magna religione observant (discipuli S. Th.) hoc principium, quod substantia creata nequit esse immediatum principium alicujus actionis*.

Bezüglich des zweiten Artikels, der die Frage behandelt, *utrum sint plures potentiae animae*, bemerkt B., es handle sich hier nicht um die Thatsache einer Mehrheit von Seelenvermögen, sondern um die Erkenntnis von deren Notwendigkeit, mit anderen Worten um die wissenschaftliche Erkenntnis jener Mehrheit. Auch für diese These gibt der englische Lehrer eine doppelte Begründung, die eine, wie unser Kommentator bemerkt, *ex principiis ontologicis*, die andere *ex propriis rei*. Die erstere ist aus der Zweckursache entnommen und stützt sich auf den Grundsatz: *Superiora adipiscuntur perfectam bonitatem motibus multis*. B. verhehlt sich nicht die Schwierigkeiten des ersteren, aus dem Zweckbegriff und überdies aus

der Bestimmung des Menschen zur vollkommenen Glückseligkeit (d. h. zur Anschauung Gottes, also zu einem übernatürlichen Endziel) geschöpften Arguments. Mit Recht erklärt er die Argumentation aus der Zweckursache für wissenschaftlich zulässig, unter der Voraussetzung, daß die notwendigen Kautelen Anwendung finden, um nicht, wie S. 350 Anm. a. a. O. an einem Beispiele, das Aristoteles selbst bietet, gezeigt wird, *ex nimio desiderio uniuscujusque rei causas statim cognoscendi*, in Irrtum zu verfallen und den Gegnern der Finalursachen, wie Bacon u. and., Anlaß zur völligen Verwerfung zu geben. Was dann aber den Umstand betrifft, daß der englische Lehrer das übernatürliche (vom freien göttlichen Ratschluss abhängige), nicht das der menschlichen Natur proportionierte (natürliche) Endziel zum Ausgangspunkte seines ersten Argumentes macht, so gibt Barb. zuerst die Erklärung Cajetans, der hl. Thomas setze die tatsächliche Bestimmung der vernünftigen Geschöpfe als durch Offenbarung bekannt voraus und beurteile darnach die verschiedene von seiten des reinen wie des menschlichen Geistes erforderliche Ausstattung; fügt aber seinerseits die von Voraussetzungen unabhängige Erklärung hinzu, wornach der hl. Thomas von einem Princip ausgeht, das von der natürlichen wie übernatürlichen Ordnung absieht und daher in seiner Universalität in jeder Ordnung gewahrt bleibt. Mit Rücksicht auf eine neuerdings aufgetretene Ansicht, der englische Lehrer betrachte die unmittelbare Anschauung als das einzig mögliche Endziel des Menschen, möge bemerkt werden, daß B. dem Kommentator der theologischen Summe, Cajetan, in der Annahme zustimmt, *Deum, ut est in se summum bonum complete beatificans creaturas intellectuales, non esse finem necessarium*: eine Annahme, die der thomistischen Lehre ungeachtet der verschiedenen Ausdruckweise im Wesen der Sache vollkommen entspricht, und die im Kampfe gegen die Reformatoren, gegen Bajus und Jansenius scharf formuliert, als Gemeingut der hervorragendsten theologischen Schulen anzusehen ist. Da wir hier diesen Gegenstand nur streifen können, so möge auf zwei Autoren, Repräsentanten jener Schulen, verwiesen werden: Schäßler, *Neue Untersuchungen*, S. 264 ff., Kleutgen, *Theologie der Vorz.* Bd. III S. 140 d. I. Aufl.

In demselben ersten Bande der Zeitschrift *Divus Thomas* verteidigt B. in einer längeren Artikelserie, die zugleich in Buchform erschien (*Positivismus ac nova methodus psychologica professoris Siciliani*, Piacenza 1887) die psychologischen Grundlagen der Scholastik gegen einen von positi-

vistischer Seite ausgehenden Angriff. Siciliani gilt als Vertreter eines freieren Positivismus, wandte sich aber später mehr dem reinen Positivismus, d. h. (nach Gruber, der Positivismus v. Tode August Comtes usw. Freiburg 1891 S. 160 ff.) dem unter diesem Namen auftretenden philosophischen Nihilismus zu. P. Gruber (a. a. O. S. 161) charakterisiert seine den „neuen politischen und nationalen Bedürfnissen des geeinigten Italien angepaßte Philosophie“ als krankend an „Verworrenheit, Verschrobenheit und metaphysischer Willkür“. Siciliani will im Sinne der Positivisten die Frage nach dem Wesen der Seele aus den philosophischen Disciplinen ausgeschlossen wissen, nicht weil etwa diese Frage als schon geklärt keiner Untersuchung mehr bedarf, sondern weil der fortdauernde Streit zwischen Spiritualisten und Materialisten beweise, daß eine solche unmöglich sei. Die wahre, positive Philosophie sei weder dogmatisch noch skeptisch, sondern kritisch. Dagegen zeigt B., daß der kritische Standpunkt notwendig entweder dogmatisch oder skeptisch werden müsse, wie denn tatsächlich die Positivisten dem Materialismus verfallen sind: also in eine Art der von ihnen so sehr perhorrescierten Metaphysik. Sicilianis Behauptung, die Psychologie dürfe weder spiritualistisch noch materialistisch sein, widerspreche dem ontologischen Grundsatz, daß alles, was ist, entweder Geist oder Materie sei: eine Entscheidung für oder wider sei für die Wissenschaft von der Seele unzugänglich.

Im weiteren Verlaufe richtet sich B. gegen die von Sic. befürwortete Methode, die vom Subjekt und Objekt zugleich auszugehen vorgibt, und obgleich sie nur Phänomene anerkennt, da nur solche Gegenstände des Erkennens sein könnten, doch an der Existenz des Subjektes festzuhalten sucht. Sic. verfällt damit in den Relativismus und zwar nicht nur in den universalen wissenschaftlichen Relativismus, sondern auch in den universalen realen Relativismus. „Das System des phänomenalen Realismus entspringt aus einer Mischung des orthodoxen Positivismus, nämlich des Positivismus im Sinne Comtes, der schrieb: ‚Tout est relatif, voilà le seul principe absolu‘, mit dem Hegelianischen Criticismus, nach welchem gilt: $A = \neg A$, d. h. das Sein ist identisch mit dem Nichtsein.“ Wir begegnen sonach in Siciliani einem auch auf Taine zutreffenden Falle, daß der empiristische Phänomenalismus und Relativismus zu dem rationalistischen Phänomenalismus, wie er im Hegelschen Systeme ausgeprägt ist und dem empiristischen parallel läuft, um die wissenschaftliche Form betteln geht. Wesenlose Phänomene können in der That — wenn

überhaupt — nur in einer Sein und Nichtsein identifizierenden Dialektik ihre wissenschaftliche Begründung finden.

Unschwer findet die Anklage gegen die Scholastiker, daß sie einseitig auf die innere Erfahrung oder Beobachtung ihre spiritualistische Theorie der menschlichen Seele begründeten, ihre Widerlegung. Ihr Verfahren unterscheidet sich nicht nur wesentlich von dem positivistischen, das die Psychologie zur Grundlage der gesamten Philosophie erhebt, sondern auch von dem der schottischen Schule des gesunden Menschenverstandes, deren sonst anerkanntes Streben hinter den Forderungen der Wissenschaft zurückbleibt. „Die Scholastiker sind immer darin übereingekommen, daß Grundlage der Wissenschaft die ersten unmittelbar einleuchtenden Principien und der Begriff des Seins, in welchem diese Principien enthalten sind, seien.“ (Positivismus etc. p. 72.) Diese Principien bilden aber nur die letzten Grundlagen der Wissenschaften, ihre nächsten sind vielmehr die Wesenheiten der Dinge, um welche es sich handelt. Zur Erkenntnis der Wesenheiten und Principien aber gelangen wir durch Erfahrung. Der Gang der wissenschaftlichen Erkenntnis vollzieht sich demnach auf einem zweifachen Wege: dem von der Erfahrung zu den Wesenheiten und regressiv zu dem Ausgangspunkte der Untersuchungen, d. h. den nunmehr in ihrem notwendigen Zusammenhange mit dem Wesen zu erkennenden Eigenümlichkeiten und Zuständen der Dinge.

Gegen die sonderbare Annahme, der Spiritualismus setze die Substantialität des Bewußtseins voraus, stellt B. folgende Sätze auf.

1) Das Bewußtsein ist nicht das Wesen der menschlichen Seele, sondern eine Potenz, ein Accidens derselben.

2) Das Bewußtsein als Potenz ist vom intell. possibilis nicht verschieden.

3) Der menschliche Intellekt heißt Bewußtsein von dem Augenblicke seiner Entwicklung, da er zuerst sein eigenes Erkennen erfasset (percipit).

4) Da ein Accidens nicht ohne Substanz sein kann, so kann der Intellekt sein eigenes Erkennen nicht erfassen, ohne es in seiner Substanz zu erfassen: der reflexe Akt des Intellekts läuft daher in der Erfassung der Substanz der Seele aus.

Der Unterschied der scholastischen von der Methode Reids usw. wird auf folgende Momente zurückgeführt. Erstens begnügt sich jene nicht damit, die Grundsätze des gesunden Menschenverstandes als instinktive Eingebungen hinzunehmen,

sondern zeigt auf dem Wege der Analyse in ihre Elemente deren Evidenz auf. Zweitens vermag die scholastische Methode mittels dieser Elemente — der Objektivität des Seins und der höchsten Grundsätze — die Wahrhaftigkeit der äußeren Sinne und des Bewußtseins zu erweisen. Drittens bilden nach scholastischer Lehre das Bewußtsein und die übrigen Mittel der Erkenntnis zwar Kriterien der Wahrheit für die Gegenstände, deren Erkenntnis sie vermitteln, nicht aber sind sie die ersten Principien der Wahrheit. Endlich macht die Scholastik einen ganz anderen Gebrauch vom induktiven Verfahren, indem sie sich nicht wie die schottische Schule damit begnügt, durch genaue Induktion festzustellen, daß in allen Individuen jene Eigenschaften sich finden, die im Urteile als einem Subjekte angehörig ausgesagt werden, sondern verlangt, daß der innere und notwendige Zusammenhang zwischen den induktiv gefundenen Qualitäten und einer bereits bekannten Eigentümlichkeit des Subjektes nachgewiesen werde.

Aus dem Nachweis der Substantialität des Bewußtseins-subjektes heben wir die scharfsinnige Art hervor, wie der Verf. zeigt, daß das Bewußtseinssubjekt nicht irgend eine in Identität mit sich selbst beharrende Thätigkeit sein könne. Eine solche Annahme würde zu der Behauptung Fichtes führen, daß das Bewußtseinssubjekt sich selbst setze (p. 157). Nicht minder treffend ist die Bemerkung (S. 161), daß die Termini (Ausgangs- und Zielpunkt) der Thätigkeit selbst nicht Thätigkeiten sein können, und daß eine solche Annahme das absolute Werden Hegels nach sich ziehen würde. Wie man sieht, hat Barb. einen tiefen Blick in die Quellen der Irrtümer unserer „großen“ Philosophen geworfen und bewiesen, daß auch ein Italiener den spekulativen Ideen der spekulativsten Nation auf den Grund schauen könne.

Über die Parteien, welche von der verschiedenen Weise, den Materialismus zu widerlegen, handeln, müssen wir uns kurz fassen. B. hält an den Grundbegriffen der aristotelisch-thomistischen Naturphilosophie entschieden fest: vor allem an dem Begriff der Materie als reiner Potenz (*potentia passiva*), da nur aus Bestimmendem (*forma substantialis*) und Bestimmbarem eine wesenhafte Einheit resultieren könne, und gewinnt damit die richtige Bestimmung des Seelenbegriffs als substantiellen Grundes der Lebenserscheinungen. Auf Grund dieses Begriffs ist er im stande, das mangelhafte Schema Sicilianis sowohl der materialistischen als auch der spiritualistischen Systeme zu ergänzen: denn zu jenen gehört auch die Seelen-

theorie derjenigen, welche die menschliche Seele in allen ihren Thätigkeiten an körperliche Organe gebunden, sie also wie die tierische Seele in der Materie versenkt sein lassen; zu diesen aber auch die Theorie, welche die intellektive (menschliche) Seele zwar als den Körper gestaltendes und belebendes Princip auffasst, ihr aber eine von körperlichen Organen unabhängige Thätigkeit und folglich selbständiges Dasein (Substantialität) zuschreibt, d. h. die Theorie des Aristoteles und der Scholastik. Nur diese Theorie wird den Bewusstseinsthatsachen, welche die substantielle Einheit des Menschen verbürgen, gerecht, ohne dem Materialismus zu verfallen, und stellt den wahren Spiritualismus dar, ohne den Menschen zu einem Geistwesen zu machen oder zu einem Geist, der accidentell mit einem Körper in Gemeinschaft steht. Angesichts der scholastischen Auffassung kann demnach auch von einer „Lokalisation“ des Verstandes und Willens, der geistigen Seelenkräfte, keine Rede sein, und die Bemühungen der Phrenologen, denen der Verf. eine ausführliche und schlagende Widerlegung widmet, mußten schon aus principiellen Gründen, infolge der inneren Unmöglichkeit der Sache selbst, scheitern. Wir glauben über diese Widerlegung, so sehr sie sich durch Gelehrsamkeit und Scharfsinn auszeichnet, hinweggehen zu dürfen, da der Einfluß Galls in Deutschland ein unbedeutender geblieben, und seine Anhänger mehr in Frankreich und anderwärts zu finden sind. Aber abgesehen von den Einfällen der Phrenologen kann die Lokalisation des Denk- und Willensvermögens nicht etwa aus der Abhängigkeit derselben von den Thätigkeiten der inneren Sinne erschlossen werden; denn diese betrifft nur die Materie des intellektuellen Erkennens und bedeutet keineswegs eine innerlich physisch-vitale, d. h. organische Natur derselben. Nur in dem Sinne einer Abhängigkeit von der sinnlichen Quelle, aus der die Seele die Elemente ihres höheren Erkennens schöpft, lehrt der hl. Thomas eine gewisse Zeitlichkeit des intellektuellen Erkennens; denn an sich ist dieses, wie sein Objekt, das Intelligible, einem irdischen Zeitmaß nicht unterworfen.

Dagegen die organische Gebundenheit nicht bloß derjenigen Sinne, mittels welcher wir die sensiblen Qualitäten der Dinge wahrnehmen, sondern auch der sogenannten inneren Sinne, des sinnlichen Bewusstseins, der Phantasie, des sinnlichen Gedächtnisses, der sog. *vis cogitativa* wird von der Scholastik entschieden festgehalten und die Organe derselben in das Nervensystem, speciell das Gehirn verlegt. Unentschieden aber ist auch bis jetzt — aller Fortschritte der Gehirn- und Nervenphysiologie

ungeachtet — die Frage geblieben, ob das Gehirn selbst wieder in besondere Organe für Phantasie, Gedächtnis usw. sich scheidet, geschweige denn, daß solche Organe z. B. für das Gedächtnis oder sogar für bestimmte Sparten desselben bereits mit Sicherheit nachgewiesen wären.

Drei Ansichten führt unser Verfasser auf, die von den modernen Physiologen vertreten werden. Die erste geht dahin, daß eine solche Scheidung nicht durchführbar sei, weil die Grenzen der Gehirnwindungen weder anatomisch noch histomorphologisch eine genauere Bestimmung gestatten; nach der zweiten (Flourens) haben alle Gehirnteile homogene Funktionen, nach der dritten (Hitzig) dagegen sind Nervencentren vorhanden, die specielle Organe von Seelenvermögen bilden. Vom scholastischen Standpunkt ist kein Grund vorhanden, diese dritte Ansicht zu beanstanden, vorausgesetzt, daß sie mit der Beschränkung auf sinnliche Seelenvermögen angewendet wird.

Eine andere Reihe von Artikeln (Div. Thom. t. V), die mit den Initialen M. P. unterzeichnet, nach Tononis Zeugnis aus der Feder Barberis' geflossen ist, behandelt ebenfalls ein in die Psychologie einschlagendes Problem und betitelt sich: *De unione animae et corporis fragmenta psychologiae*. Die Frage wird auf Grund unzweifelhafter Bewusstseinsthatsachen nach Widerlegung der hervorragendsten geschichtlichen Lösungsversuche im Sinne der thomistischen Psychologie beantwortet. Jene Bewusstseinsthatsachen drücken sich in den allen geläufigen Sätzen aus: Ich bin Mensch, d. h. ein selbstbewusstes, zugleich geistiges und materielles Wesen; ich bin Körper, habe körperliche Eigenschaften, Schwere u. dgl.; ich esse, wachse, bewege mich; nehme wahr, empfinde, traure, freue mich; ich denke und verlange nicht allein nach sinnlichen, sondern auch nach geistigen Gütern, wie Wissenschaft und Tugend. Mit anderen Worten: wir schreiben dem einen Ich, dem einen im Ich sich ausprechenden ungeteilten Wesen und Subjekt materielle, körperliche Eigenschaften, vegetative, sensitive und geistige Funktionen zu. Die Frage erhebt sich: wie ist diese Vielheit von Funktionen und Vermögen möglich? Die gewöhnliche Antwort (im Gegensatz zum Monismus, für den es eine Frage nach der Verbindung von Leib und Seele nicht gibt) lautet: Der Mensch ist ein aus Leib und (Geist-) Seele zusammengesetztes Wesen. Wie ist nun diese Zusammensetzung zu denken? In Betracht gezogen werden die Ansichten Platons, die Theorie des *influxus physicus*, die *harmonia praestabilita* Leibnitz', die Ansicht Rosminis, die Auffassung Duns Skotus' und Suarez', endlich die

des hl. Thomas, welche letztere allein im stande ist, alle jene Sätze zu rechtfertigen und das Wesen des Menschen in seiner substantiellen Einheit und Zusammengesetztheit zu begreifen.

Indem wir die Widerlegung der platonischen Auffassung, sowie die der Theorie des wechselseitigen physischen Einflusses übergehen, heben wir aus der Erörterung der *harmonia praestabilita* als für uns von Interesse die Bemerkung hervor, daß in der Leibnitzschen Theorie weder die Freiheit im Gebrauche der körperlichen Organe, noch die freie Willensentscheidung, noch das Verlangen nach sinnlichen oder geistigen Gütern eine Erklärung finden; das letztere nicht, weil auf die Monade nichts Äußeres einzuwirken vermag, das Begehren also nach wirklichen Gütern und deren Besitz, ähnlich wie in dem verwandten Herbartschen System, seinen Sinn verliert. Die uns weniger geläufige Theorie Rosminis bezeichnet der Verf. als einen Versuch, das System des *influxus physicus* mit dem von Materie und Form zu vereinigen. Rosmini schreibt dem Körper ein Sein nur in dem Sinne zu, als er für anderes, nicht für sich ist, d. h. er besteht nur, sofern er *sensiert*, aktuell wahrgenommen wird. Er denkt sich demnach die Verbindung des Körpers mit der sensitiven Seele vermittelt durch eine substantielle, kontinuierliche Sensation, die Verbindung der intellektiven mit der sensitiven Seele aber erklärt er sich aus einer ebenso substantiellen und kontinuierlichen Perception des fundamentalen Sinnes. Da ihm das Wesen der intellektiven Seele in der Anschauung des idealen Seins, das der sensitiven Seele in der fundamentalen Sensation, das Wesen des Körpers endlich im Percipiertwerden besteht, so nähert sich seine Theorie im bedenklichen Grade den extremsten idealistischen Systemen.

Unter den scholastischen Theorien vermag weder die skotistische noch die suarezische vollständig zu befriedigen. Jene erklärt die dem Menschen mit allen übrigen Körpern gemeinsamen Eigenschaften aus einer besonderen *forma corporeitatis* und schreibt der Materie einen eigenen, wenn auch unvollkommenen Aktus zu; diese stimmt mit der skotistischen darin überein, daß sie für die Materie wenigstens einen *actus metaphysicus* fordert; jene vermag die Körperlichkeit, diese die Materialität des einen, substantiell einheitlichen Menschenwesens nicht zu erklären. Nur wenn man mit Aristoteles und dem hl. Thomas die Materie als reine Potenz begreift, welche durch die intellektive Seele sowohl zur Körperlichkeit als auch zu vegetativer wie animalischer Lebendigkeit bestimmt ist, vermag man von allen Bewußtseinsthatsachen eine befriedigende

Erklärung zu geben, indem aus jener Verbindung in Wahrheit ein Wesen, eine Substanz resultiert, der kraft dieser Verbindung materielle und körperliche Eigenschaften, vegetative und animalische, infolge ihrer überragenden Geistigkeit aber auch rein geistige Vermögen und Thätigkeiten zukommen, Vermögen, die sie folgerichtig im Bewußtsein auf sich als deren Träger und Princip zurückbezieht.

Die Abhandlung über das formale Sein der Geschöpfe (*Esse formale estne creaturis intrinsecum an non? Dissertatio critica*, zugleich als Separatabdruck im Verlage des Divus Thomas erschienen, Piacenza 1887) zeigt uns Barberis im Lichte eines eminenten Metaphysikers. Den Anlaß boten Anhänger des rosminischen Ontologismus, die den Vertretern des neueren Thomismus gegenüber den Vorwurf erhoben, von der Lehre ihres Meisters in der Auffassung des formalen Seins der Geschöpfe abgewichen zu sein und sich der Theorie des Suarez zugewendet zu haben, der das formale Sein der Geschöpfe als eine denselben innerliche, mit ihrer Wesenheit real identische Realität betrachte, während der englische Lehrer in Übereinstimmung mit Rosmini das formale Sein (Dasein als letzter Akt, der zur Wesenheit hinzukommt und dieselbe zu etwas außerhalb ihrer Ursachen Bestehendem macht) als eine der Wesenheit äußerlich bleibende, das konkrete Sein (*ens*) nicht als Form innerlich konstituierende Realität bestimme. Rosmini selbst gelangte zu dieser Annahme infolge seiner Theorie vom sog. idealen Sein, das er als etwas Gott und der Welt Gemeinsames betrachtete, in Gott gewissermaßen Anfang und Wurzel seines Seins, in den Geschöpfen aber Grund ihres Daseins und ihrer Intellektibilität. Da nun Rosmini, die mit der Abstraktheit dieses „ideellen“ Seins gegebene, sozusagen negative Einfachheit, Unzeitlichkeit usw. mit den göttlichen Eigenschaften der positiven Einfachheit, Ewigkeit usw. verwechselnd, dem „ideellen“ Sein göttliche Eigenschaften zuschrieb, sah er sich, um dem Pantheismus zu entgehen, zur Behauptung genötigt, demselben komme eine doppelte Termination zu, eine innere in Gott, eine äußere in den Geschöpfen; mit anderen Worten, den geschöpflichen Wesenheiten komme das Dasein nicht als Konstitutiv — aufgenommen in ihr Wesen und durch dieses beschränkt —, sondern nur durch eine gewisse äußere Applikation zu; sie seien existent dadurch, daß sie im göttlichen Intellekt schöpferisch gedacht werden, ihr Dasein sei ihr intellegi.

B. führt den Nachweis, daß eine solche Theorie dem englischen Lehrer, der die Dinge formell durch ihr eigenes

freilich von Gott verliehenes Sein dasein läßt, durchaus fremd sei, und gibt den verschiedenen Ansichten des hl. Thomas, des Suarez und Rosminis in folgenden Worten Ausdruck: „Der englische Lehrer schlägt in der Frage einen mittleren Weg ein, von dem sowohl die Schüler des Suarez als auch diejenigen Rosminis abweichen. Die Anhänger des Suarez nämlich behaupten, das Sein sei in der realen Ordnung derart den endlichen Dingen innerlich, daß es nicht allein im Wesen als seinem Subjekte, sondern mit der realen Wesenheit identisch ist. Die Neueren (gemeint sind die Rosminianer) aber betrachten das Sein in der realen Ordnung als etwas Äußerliches, das nicht nur von der Wesenheit verschieden, sondern in dieser auch nicht einmal als seinem Subjekte aufgenommen ist. Der hl. Thomas aber lehrt, das Sein sei zwar in der Wesenheit als seinem Subjekt, jedoch von der realen Wesenheit selbst verschieden wie der Akt von seiner realen Potenz, und so ist jegliche Natur wesentlich Sein (ens), nicht nach äußerer Benennung (denominatio), sondern dadurch, daß sie innerlich fähig ist (nata est), in sich als Subjekt das formale Sein aufzunehmen.“ (Esse formale etc. p. 143.)

Die im vierten Bande des „Divus Thomas“ veröffentlichte Reihe von Artikeln „über die ideologischen Arbeiten des Professor J. B. Tornatore“ bildet ein schönes Denkmal der Pietät und des Freimuts unseres gelehrten Thomisten gegenüber einem hochverehrten Lehrer und Mitarbeiter. Als Leiter der Zeitschrift fühlte sich B. verpflichtet und berufen, zur Verteidigung seines Lehrers und seiner Zeitschrift gegen den Vorwurf ontologischer, beziehungsweise rosminischer Theorien das Wort zu ergreifen. Den Anlaß boten die von Tornatore über das Objekt des Verstandes gegebenen Erklärungen. Er unterschied nämlich zwischen dem *ens naturale*, das aus Form und Materie zusammengesetzt ist, und dem *ens subsistens* oder *ens per se*, das nichts anderes als der menschliche Intellekt selbst sei; nur das letztere verdiene den Namen des ontologischen Seins, aus dessen Erkenntnis der Mensch durch eine allen zugängliche Beweisführung zur Erkenntnis Gottes aufsteige. Das zuerst erkannte *ens naturale* sei die Erkenntnis des menschlichen Intellekts von sich selbst, jedoch nicht in seiner Besonderheit und Individualität, sondern: „in sua parte communi et universali omnibus intellectibus humanis: et significare intendo, quod per primum suum verbum dicit sibi se esse capacitatem, vim formandi in se verbum omnium rerum materialium: quae capacitas et vis univoca est omnibus humanis intellectibus“. (Div. Thom.

t. IV p. 316.) Mit diesen Worten erklärt Tornatore selbst seine Lehre, und es begreift sich, daß diese Redeweise Mißverständnisse hervorzurufen geeignet war. Doch wenn irgendwo, so ist in diesem Falle die von B. angewandte interpretatio benigna berechtigt, da Tornatore im übrigen entschieden die thomistische Erkenntnistheorie vertritt und vor allem darin von Rosmini und anderen sich unterscheidet, daß er die Denkfähigkeit der menschlichen Seele aus ihrer Immaterialität, nicht aber aus irgend einer intellektuellen, dem Wesen der Seele angehörigen Anschauung ableitet. B. bezieht demnach, was Tornatore von dem Ersterkannten sagt, nicht auf eine Priorität der Zeit, sondern der Natur, sowie auf das „intensive“, nicht auf das Formal-Objekt des menschlichen Verstandes. Tornatore nenne die Seele *ens commune*, quando eam considerat in fastigio cognitionis apprehendentem in rebus materialibus cognitum esse suum ipsis communicatum. Die Fähigkeit nämlich, durch die Thätigkeit des intell. agens das Sinnenbild zu vergeistigen, wurzelt (freilich in Abhängigkeit von der göttlichen Mitwirkung) in der Geistigkeit der menschlichen Seele. Das *ens* des Tornatore sei demnach nicht das *ens praedicabile* und sei vergleichbar dem Begriff nach seinem Inhalt, nicht nach seinem Umfang. (L. c. p. 572.) Gleichwohl kann B. nicht umhin, die Ausdrucksweise unglücklich zu finden, und gelangt zu folgendem Schlufsurteil: „Prof. Tornatore, qui per quadraginta annos dictionem *ens commune* adhibuerat ad significandum *ens praedicabile*, considerans quomodo nihil vere communis secundum rem sit nisi in intellectu, hanc dictionem accommodavit ad intellectus naturam designandam. Hinc tricae et confusiones, sed si infelix dictio, haud certe infelix doctrina: et ego repetam illud Horatii: ubi plura nitent, non ego paucis offendar maculis.“ (L. c. p. 573.)

Zur Erklärung der Art und Weise, wie Gemeinsames secundum rem nur im Intellekte sei, erinnern wir an den von Tornatore festgehaltenen Grundsatz, daß ein Erkenntnisprincip nichts von dem in sich haben dürfe, was es erkenne, d. h. daß es auf keine specielle Form der Erkenntnisobjekte beschränkt sein dürfe, sondern umfassend, allgemein, relativ oder absolut immateriell sein müsse.

An Anerkennung hat es dem Begründer und Leiter des Divus Thomas nicht gefehlt. Die willkommenste und wertvollste ist in dem Schreiben des regierenden Papstes v. 7. Febr. 1893 enthalten, worin der Dahingeshedene zu den bisherigen Erfolgen beglückwünscht und zugleich die Aufforderung hinzugefügt

wird, ex thesauro operum Aquinatis integram doctrinam expromere und daraus die Waffen zu entnehmen ad novas errorum opiniones refutandas: ein Wink in der Richtung der Art und Weise, wie die Empfehlung der thomistischen Lehre seitens der höchsten kirchlichen Autorität aufgefaßt werden müsse. (Div. Thom. t. IV p. 545.)

B. hat genau in diesem Sinne gewirkt. Die Fortführung seines Werkes aber liegt in den besten Händen und ist überdies durch das Zusammenwirken der Mitglieder einer moralischen Körperschaft für eine — Gott gebe! — recht ferne Zukunft gesichert.

PROBABILISTISCHE BEWEISFÜHRUNG.

VON PROF. J. L. JANSEN C. ss. R.

II.

Die „Zeitschrift für katholische Theologie“ bot im Oktoberhefte 1896 ihren Lesern eine Abhandlung des hochw. P. Noldin S. J. („Äquiprobabilistische Beweisführung“ S. 670 flgg.), worin unsere Bemerkungen in dem Artikel „Probabilistische Beweisführung“ (in diesem Jahrbuch Bd. X S. 483 ff.) angegriffen wurden. Man wird uns eine Replik darauf gestatten.

P. Noldin meint erstens, die von uns citierten Worte des hl. Thomas aus Quodlib. VIII qu. 6 art. XIII¹ haben einen ganz anderen Sinn, als ihnen von uns zugeschrieben wurde; jene Worte beziehen sich nicht auf die Streitfrage zwischen Probabilismus und Äquiprobabilismus. Man sehe das schon, so meint er, auf den ersten Blick. (Zeitschr. a. a. O. S. 671.) Wahrscheinlich weil der Artikel die Überschrift trägt: „Utrum ille, qui habet plures praebendas, peccat“ —? Dagegen wäre jedoch zu bemerken, daß diese Überschrift nicht die eigentliche, vom hl. Thomas herrührende,² sondern jene des Herausgebers ist. Der eigentliche Titel des Artikels ist beim hl. Thomas einige Seiten früher zu finden, wo er nämlich die Einteilung der Quaestio VI

¹ Das Citat bei P. Noldin scheint unrichtig. Er citiert: „im 33. Artikel des 8. Quodlib.“ Das Quodlib. octavum hat bloß 20 Artikel.

² Vergl. z. B. die alte Ausgabe von Lyon 1575, wo diese Überschrift gänzlich fehlt.

angibt. Dort lautet der Titel so: *Utrum quando sunt diversae opiniones de aliquo facto, ille qui sequitur minus tutam, peccet; sicut de pluralitate praebendarum.* Mit diesen Worten befinden wir uns ganz auf dem Boden der Streitfrage.¹ Wir wollen aber sehen, ob die aufmerksame Lesung des Artikels es klar macht, wie P. Noldin behauptet, es sei im angeführten Texte: — *Ex conscientia obligatur aliquis ad peccatum, sive habeat certam fidem de contrario ejus, quod agit, sive etiam habeat opinionem cum aliqua dubitatione* — nicht die Rede von der Verpflichtung, die als gewiß probabler anerkannte Meinung zu befolgen.² P. Noldin hat den von uns angeführten Text im Zusammenhange geprüft und resumiert das Ergebnis seiner Untersuchung so (a. a. O. S. 671): „Der hl. Thomas lehrt, eine Sünde begeht nicht nur derjenige, der gegen das Gesetz, sondern auch derjenige, der gegen das Gewissen handelt, selbst wenn die Handlung dem Gesetze nicht widerspricht. Und wer gegen das Gewissen handelt, der sündigt nicht nur, wenn er feste Überzeugung hat, sondern auch, wenn er bloß meint, daß seine Handlung schlecht sei: *Duobus modis aliquis ad peccatum obligatur; uno modo faciendo contra legem, ut cum aliquis fornicatur, alio modo faciendo contra conscientiam, etsi non sit contra legem, ut si conscientia dicat alicui, quod levare festucam de terra sit mortale peccatum.* Dann folgen die fraglichen Worte: *Ex conscientia obligatur aliquis ad peccatum, sive habeat certam fidem de contrario ejus, quod agit, sive etiam habeat opinionem cum aliqua dubitatione.*“ Bis soweit P. Noldin. Dann fährt er aber fort: „Dieser Satz bedeutet also nach dem hl. Thomas soviel:³ Wegen des

¹ Die Qu. circa pluralit. praebendarum wird ex professo im Artikel XV des Quodlib. VIII behandelt. Vgl. daselbst.

² P. N. schreibt S. 671, Note 1, er habe den Text des hl. Thomas in meinem Sinne so übersetzt: „Der Mensch sei unter einer Sünde verpflichtet, das Gesetz zu beobachten, nicht nur, wenn er gewisse, sondern auch wenn er bloß probable Kenntnis desselben besitzt.“ — Wir weisen diese Übersetzung entschieden zurück, weil sie zweideutig ist und meine Auffassung nicht wiedergibt. Bloß probable Kenntnis kann entweder bedeuten: jede Kenntnis, die sich auf einen an und für sich guten Grund stützt; — oder: den eigentlichen status opinandi s. opinantis, worin, wie der hl. Thomas II. II. qu. I a. IV sagt, der Verstand assentit uni parti, cum dubitatione (nämlich dubium in sensu lato) et formidine alterius partis. Nicht bei jeder probablen Kenntnis des Gesetzes, sondern bloß wenn der eigentliche actus opinandi für das Gesetz spricht, behaupte ich dessen Verbindungskraft. Den nämlichen actus oder status opinandi meinte ich in den gleichlautenden Worten aus Quodlib. VIII wiederzufinden.

³ Von mir selbst gesperrt.

Gewissens, oder, weil er gegen das Gewissen handelt, muß der Mensch sich die Handlung zur Sünde anrechnen, nicht nur, wenn er die feste Überzeugung besitzt, daß das Gegenteil geboten und seine Handlung sündhaft sei, sondern auch, wenn er darüber eine probable Meinung hat, d. h. daran zweifelt.“ (A. a. O.) Die Worte des hl. Thomas: *opinio cum aliqua dubitatione* sollen also nach P. Noldin bedeuten: eine probable Meinung, und zwar als synonym mit „Zweifel“. — Hier ist mehreres zu bemerken. Erstens ist diese Übersetzung nicht von Ungenauigkeit freizusprechen. Wo der hl. Thomas sagt, *opinio cum aliqua dubit.*, setzt P. Noldin: probable Meinung, das heißt: Zweifel. — Sie ist ferner der Lehre des hl. Thomas über die verschiedenen Geisteszustände gar nicht entsprechend. Bekanntlich unterscheidet der englische Lehrer I. das *dubium strictum*, worin *intellectus non inclinatur magis ad unum quam ad aliud* (de Verit. qu. 14 art. I); *tunc nullo modo assentit . . . sed aequaliter se habet ad diversa*. (3 Sent. d. 23. qu. 2 art. 2. qu. 3 sol. 1.)

2. Den Zustand der eigentlichen Gewißheit, *adhaesio totalis uni parti, sine prudenti formidine alterius*.

3. Den zwischen beiden sich befindenden Zustand der *opinio* im eigentlichen Sinne, worin der Verstand *assentit uni parti cum dubitatione* (selbstverständlich: *dubitatio in sensu lato*) *et formidine alterius partis* (II. II. qu. I. art. IV). Mit dieser *formido* ist die *prudens formido* gemeint, eine *imprudens* oder *irrationabilis formido* ist selbst bei der Gewißheit des Glaubens nicht unmöglich. — Ebenso drückt sich der Heilige aus in de Verit. qu. XIV. a. I: *Quandoque intellectus inclinatur magis ad unum quam alterum; sed tamen illud inclinans non sufficienter movet intellectum ad hoc, quod determinet ipsum in unam partium totaliter; unde accipit quidem unam partem, tamen semper dubitat de opposita* (nämlich ein *dub.* im weiteren Sinne, wie aus den anderen Texten erhellt); *et haec est dispositio opinantis, qui accipit unam partem contradictionis cum formidine alterius*. Wenn nun der hl. Thomas im Quodlib. VIII, im von uns angeführten Texte, ausdrücklich sagt, wegen seines Gewissensdictamens sei der Mensch zur Befolgung der *sententia tutior* gehalten, falls er bezüglich jener Meinung *habet opinionem cum aliqua dubitatione*, wer kann dann daran zweifeln, daß mit diesen Worten derselbe eigentliche *status opinantis* oder *opinionis* gemeint sei, den er in den Qq. *dispp. de Verit.* und in der *Summa* kennzeichnet, und daß also der englische Lehrer in

jenem Worte die Verbindungskraft der nach gehöriger Untersuchung als gewiß probabler anerkannten Meinung pro lege gelehrt hat. — Die Erklärung unseres hochw. Kritikers erweist sich also als allzu willkürlich; sie widerspricht der Redeweise des hl. Thomas. Und besonders ist hervorzuheben, daß sie gar keine Rechnung hält mit der vom hl. Thomas so nachdrücklich betonten, von der Logik so gebietend erforderten Unterscheidung zwischen *dubium strictum* und *dubium latum*. P. Noldin begnügt sich: *opinio cum aliqua dubitatione* zu übersetzen: „eine probable Meinung, das heißt: Zweifel“. — Diese Unbestimmtheit muß als ein Versehen von großer Konsequenz bezeichnet werden.¹

¹ P. Noldin schreibt noch: „Wollte ich aus diesem Citate (über Quodlib. VIII) die Folgerung ziehen, die sich von selbst ergibt, so brauchte ich kein weiteres Wort zu verlieren; die Arbeit des P. Jansen wäre vor der litterarischen Welt schon gerichtet.“ (A. a. O. S. 672.) Das ist stark, scheint auch voreilig. Übrigens war mir ein Text des hl. Thomas bloß Nebensache. Überhaupt ist das voreilige Aburteilen, das dem hochw. Verfasser, selbst da, wo er die Ansichten eines hl. Kirchenlehrers bespricht, geläufig ist, zu tadeln.

Ebenso, — man gestatte uns diese Bemerkung hier anzuknüpfen —, ebenso ist zu tadeln das Verfahren anderer, wo sie die Korrespondenz des hl. Alfons besprechen. Es ist geradezu unbegreiflich, mit welcher Leichtfertigkeit einige katholische Theologen sich darüber zu äußern wagen. Während die geheime Korrespondenz von gelehrten und großen Männern von jeher als die klarste Darlegung ihrer innern Überzeugung galt, sucht man jetzt in den Briefen des hl. Kirchenlehrers an seine vertrautesten Ordensbrüder oder Freunde, an seinen Beichtvater selbst, solche Unaufrichtigkeiten und Mentalrestriktionen, daß damit der Heilige notwendig diejenigen, an die sie gerichtet waren, bezüglich seiner wahren Meinung in Irrtum geführt haben müßte. Einige katholische Theologen nehmen sogar Urteile von Ketzern, die gegen Alfons feindselig gesinnt waren, in ihre Erörterungen mit auf. So z. B. lesen wir in einer Broschüre: „Untersuchungen über die verschiedenen Moralsysteme“ S. 104 folgendes: „Auf die Stellen aus seinen (Alfonsens) Briefen ist kein sehr großes Gewicht zu legen, und Döllinger (Geschichte der Moralstreitigkeiten I. 432) stimmt, nicht ohne einen gewissen Hohn zwischen den Zeilen lesen zu lassen, Ballerini bei, der sagt, die *Vindices* hätten überhaupt besser gethan, solche Schriftstücke nicht zu veröffentlichen, die nur geeignet wären, den Heiligen zu diskreditieren.“ — Weit entfernt, dieses Urteil abzulehnen, stimmt vielmehr der Verfasser der Broschüre, indem er es in dieser Form aufnimmt, ihm stillschweigend bei. Also Briefe eines Heiligen, dessen eminens doctrina, d. h. über jene der anderen Theologen hervorragende Wissenschaft (Vergl. Bened. XIV. de serv. Dei beat. 1. 4. p. 2. c. 11, n. 13. *Civiltà Cattol.* Ser. 8 vol. 3 p. 293) vom hl. Stuhle authentisch anerkannt wurde, dessen Wahrheitsliebe und Vorsicht für heroisch erklärt wurden; Briefe, worin ein Kirchenlehrer, berufen, um in der Moraltheologie den

Folgen wir unserem hochw. Kritiker, wo er die Unhaltbarkeit des Äquiprobabilismus ferner darzuthun sich bemüht. Er meint, „seitens der Äquiprobabilisten [werde] der evidente Satz in Abrede gestellt, der menschliche Wille kann nur durch die gewisse Kenntnis des Gesetzes verpflichtet werden“. (S. 673.) — Mit dieser Behauptung befindet sich der hochw. Verfasser in Unkenntnis bezüglich der äquiprobabilistischen Lehre. Nach dieser Lehre ist der Mensch zur Wahl resp. zum Befolgen der Meinung für das Gesetz, die er selbst mit Überzeugung für mehr probabel hält als die entgegengesetzte, verpflichtet, nicht direkt oder kraft jener Meinung selbst an und für sich genommen; sondern bloß indirekt, kraft der höheren, an sich gewissen Verpflichtung, welche der Mensch hat, nicht wissens und willens jener Meinung den Vorzug zu geben, die er mit Überzeugung für eher falsch als wahr hält. Jener Wahlakt, der, bei dem Suchen nach einer vernünftigen Sittennorm, sich für dasjenige entscheidet, was der Verstand gewifs für eher falsch als wahr hält, kann nur ein unvernünftiger Wahlakt sein, weil er der proxima norma honestatis, der vernünftigen Natur des Menschen widerspricht.

Nun merke man sich, wie der hochw. P. Noldin aus dem Kausalitätsprincipe beweisen will, in dem Satze: *lex dubia non obligat* sei das Wort *dubia* auch vom Zweifel im weiteren Sinne zu verstehen und bedeute jede Ungewissheit. Er schreibt: „Solange der Verstand an dem Vorhandensein des Gesetzes zweifelt, mag nun der Zweifel ein weiterer oder ein engerer sein, hat er keine sichere Kenntnis des Gesetzes, also auch keine Verpflichtung.“ (A. a. O. S. 673.) Und: „Zweifellose Verpflichtung kann nur durch eine wahre, volle und gewisse Kenntnis erzeugt werden, weil die Wirkung nicht

richtigen Weg zu zeigen (Decr. S. R. C. 23 Mart. 1871. Litt. Ap. 7. Julii 1871), seine Ansicht über einen Hauptpunkt der Moral wiederholt und scharf ausspricht; Briefe also, welche mit all seinen Werken, als jene eines anderen Kirchenlehrers, vom Papste offiziell den Theologen anempfohlen und zur Berücksichtigung geboten wurden; (Litt. Apost. 7. Julii 1871), diese Briefe betrachtet ein katholischer Theologe als „nur geeignet, den Heiligen zu diskreditieren“! — Was Ballerini betrifft, so hat Döllinger ihm fälschlich diesen Ausdruck angedichtet; jene Worte sind von einem der *Vindices Ballerini* gemeint, der die Dissertation seines Meisters mit Noten herausgegeben hat. (Vgl. *Vind. Ball.* S. 132.) Es ist jedoch eine Thatsache, daß viele *Balleriniani* in ihren Auslassungen gegen den hl. Alfons weiter gehen als *Ballerini*. (Für weitere Kritik der angeführten Broschüre verweisen wir auf *Litter. Handweiser* 1895 S. 123, *Litterar. Rundschau* 1895 S. 202 und *Litterar. Anzeiger* IX. S. 51.)

größer sein kann als die Ursache.“ (A. a. O.) Und P. Noldin nimmt nicht an, daß ein an sich nicht gewisses, aber doch auch nicht im strikten Sinne zweifelhaftes Gesetz indirekt, kraft des nämlichen Kausalitätsprincipes, verpflichtend wird. — Aus diesen Principien folgt aber notwendig, daß selbst die von allen Moralisten als ganz sicher verbindend anerkannte *certitudo moralis lata* (die doch keine volle und gewisse Kenntnis des Vorhandenseins des Gesetzes darstellt, sondern eine *prudens formido oppositi* in sich schließt), nicht verbindend ist!¹ — Mit der Anwendung des Kausalitätsprincipes, wie sie seitens P. Noldin geschieht, würde man aber folgerichtig in den Laxismus geraten; und will man diesen meiden, so muß notwendig auch eine indirekt vollkommen gewisse Kenntnis der Verpflichtung des in Frage stehenden Gesetzes anerkannt werden. In den bekannten Worten des hl. Thomas: *Nullus ligatur per praeceptum aliquod, nisi mediante scientia illius praecepti* (de Ver. qu. 17 a. 3), muß das Wort *scientia* nicht bloß von direkter Kenntnis und von *scientia stricte dicta* genommen werden, sondern auch von indirekter und von Kenntnis in weiterem Sinne. Man würde sonst auch den Heiligen in Widerspruch mit sich selbst bringen. Er schreibt ja: „*In actibus humanis . . . sufficit probabilis certitudo, quae ut in pluribus veritatem attingat, etsi in paucioribus a veritate deficiat*“ (II. II. qu. 70 art. 2); und I. II. qu. 96, art. 1 ad 3m: „*In rebus contingentibus, sicut sunt naturalia et res humanae, sufficit talis certitudo, ut aliquid sit verum ut in pluribus, licet interdum deficiat ut in paucioribus.*“

Die Folgerungen, die sich aus der probabilistischen These notwendig ergeben, genügen also zum Beweise ihrer Unrichtigkeit. Wir hatten jedoch auch versucht, diese Unrichtigkeit direkt und a priori darzuthun. Als Grund, daß die Meinung, die jemand für certo probabilior hält, auch von ihm, wenn er handeln will, als Handlungsnorm gewählt werden muß, hatten wir diesen Satz geschrieben: „Denn das Interesse des Verstandes, die Wahrheit nämlich, ist das Interesse des Menschen; ein

¹ Vergl. Aertnys C. ss R.: „Probabilismus oder Äquiprob.“ (Paderborn F. Schönigh.) S. 12 figg., wo aus dem hl. Thomas, dem hl. Alfons und aus Gerson und Lugo Belegstellen angeführt werden, woraus erhellt, daß sie zur Verbindungskraft des Gesetzes keine direkt vollkommene Gewißheit fordern, sondern nur eine *probabilis certitudo*, (II. II. qu. 70 art. 2); eine *certitudo minus propria, quae non excludit formidinem prudentem*. (Lugo de Fide. I n. 316. Ed. Paris I. p. 109 und h. Alf. Theol. mor. I. n. 82.)

Interesse des Willens, von jenem des Verstandes wirklich verschieden, und dennoch der menschlichen Natur nicht widersprechend, gibt es nicht.“ P. Noldin führt diesen Satz an, jedoch mit Auslassung der jetzt von uns gesperrten Worte, die eben den Kernpunkt bilden. (Zeitschrift A. a. O. S. 677.) Das Nichtbeachten dieser Worte und unserer anderen ausdrücklichen Bemerkung, daß der Äquipr. „im Verhältnisse der menschlichen Natur zur Wahrheit“ (Jahrbuch 1896, S. 490) seine Begründung finde, ist wohl der Grund, warum er aus unserm Satze „einen Beweisgrund herauszufinden“ (a. a. O.) nicht im stande war. Bei einer aufmerksamen Erwägung drängt sich ja dieser Untersatz auf: Atqui, der Meinung, die ich selbst mit voller Überzeugung für weniger probabel, also für eher falsch als für wahr halte, bei meiner Wahl den Vorzug geben, ist ein Wahlakt, der nicht vom Interesse des Verstandes, nicht von der Wahrheit bestimmt sein würde, und also der menschlichen Natur widerspricht; — also wäre meine Wahl der certo minus prob. ein der menschlichen Natur widersprechender und folglich unsittlicher Wahlakt. — Der Untersatz: Daß jeder menschliche Akt, will er sittlich gut sein, als Maßstab das Interesse der Vernunft, die Wahrheit, haben muß, erweist sich aus dem Wesen des Menschen selbst, worin die Vernunft sich als unterscheidendes Merkmal, der Wille bloß als ein der Vernunft entspringendes aus der Vernunft seine sittliche Güte entlehnendes Korollar sich verhält. Man vergleiche dazu nur dasjenige, was Moralisten und Ethiker über die Norma honestatis sagen; man erinnere sich an die Worte des hl. Thomas: *voluntas ex ipsa natura potentiae inclinatur in bonum rationis* (I. II. qu. 9 art. I ad 3.) *Cum homo sit homo per hoc, quod rationem habet, oportet quod bonum hominis sit secundum rationem esse.* (de Ver. qu. I art. XIII.) Und deshalb: *Ille actus, quo voluntas tendit in aliquod, quod proponitur ut bonum, ex eo, quod per rationem est ordinatum in finem, materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis.*“ (I. II. qu. 13 art. 2.)

P. Noldin behauptet dagegen, es gäbe ein Interesse des Willens, von jenem des Verstandes wirklich verschieden und dennoch nicht der menschlichen Natur widersprechend. Er bemerkt dazu: „Das Interesse oder ¹ der Gegenstand des Verstandes ist die Wahrheit, das Interesse oder der Gegenstand

¹ Von mir gesperrt. Der Leser wird ja einsehen, daß Interesse nicht dasselbe ist als Gegenstand.

des Willens ist die Gutheit. Sowohl die eine wie die andere findet sich als Abglanz der ungeschaffenen Wahrheit und Gutheit in allen geschaffenen Dingen. Die Wahrheit ist eine von der Gutheit dem Begriffe nach wesentlich verschiedene Eigenschaft der Dinge.“ (Zeitschr. a. a. O. S. 678, 679.) — Diesen sehr wahren Sätzen setzen wir folgende Antwort entgegen: Der Verfasser verwechselt das physische Gute mit dem sittlichen Guten. Es handelt sich hier um das sittliche Gute. Das sittliche Gute ist aber das der vernünftigen Natur als solchen entsprechende Gute. Das sittliche Gute gehört also zu der Vernunft, Maßstab dessen ist nur die Vernunft. Der Wille ist bloß ein Korollar, das dem Interesse der Vernunft dienen soll. Man vergleiche hierbei nur die soeben von uns angeführten Texte des hl. Thomas und die Ethiker, und dieser Lehre entsprechend schreibt der hl. Alfons: *Ubi veritas clare inveniri nequit, tenemur amplecti saltem opinionem illam, quae propius ad veritatem accedit, qualis est opinio probabilior.* (Theol. mor. I. 56.) — Der hochw. P. Noldin führt zwar ein Beispiel als Argument gegen uns an: „Wer wird es, so fragt er S. 679, dem Sohne verübeln, daß sein pietätvoller Wille den Verstand auch dann noch immer nicht zur Annahme der Schuld [seines Vaters] bestimmt, wenn die traurige Thatsache längst schon zur opinio certo probabilior geworden ist. Das heißt, ¹ es ist sittlich erlaubt, in Rücksicht auf das Interesse des Willens einer Meinung seine Zustimmung zu versagen, auch wenn sie als certo probabilior erkannt ist.“ — Dieses Beispiel — der hochw. Verfasser verarge uns diese Bemerkung nicht — paßt gar nicht zur Sache und kann nur verwirren. Will es richtig sein, dann muß es so aufgestellt werden: „Wenn der Sohn nun als Richter des Vaters auftreten müßte, und, überzeugt von der größeren Wahrscheinlichkeit seiner Schuld, als Richter, nach Maßstab der Schuldbeweise, Maßregeln bezüglich seines Vaters nehmen müßte . . .“ — dann, ja dann würde ein jeder es dem Sohne mit Recht verübeln, wenn er, ungeachtet seiner Überzeugung, handelte, als ob sein Vater einfachhin unschuldig war.² Denn in unserer Frage steht der Verstand als Richter den beiden contradiktorischen Sätzen gegenüber; der

¹ Von mir gesperrt.

² Man erinnert sich hier an die von Innocenz XI. verurteilte 2a Propositio: *Probabiliter existimo, iudicem posse judicare juxta opinionem etiam minus probabilem.*

Mensch muß, nach dem Maßstab seiner vernünftigen Natur als *regula remota*, und nach seiner persönlichen endgültigen Überzeugung als *regula proxima*, entscheiden, welchem Satze (*opinio*, in objektivem Sinne) bei der Wahl einer Handlungsnorm der Vorzug zu geben sei.¹ Schliesslich sei noch bemerkt, daß es sich hier nicht handelt um theoretische „Annahme der Schuld“ (P. Noldin, S. 679), resp. des an und für sich direkten Verbotenseins der Handlung. Die Frage ist eigentlich: Wenn mir das Verbot gewiß wahrscheinlicher ist, bin ich dann nicht verpflichtet, diese Meinung als für mich maßgebend und als Handlungsnorm *hic et nunc* zu wählen? Die Probabilisten umgehen fast immer diese Frage.

P. Noldin bestreitet noch einen anderen Punkt meiner Argumentation; nämlich, daß im eigentlichen, strikten Zweifel die Sache sich im vollen Dunkel befinde; er gibt dies nur zu bezüglich des negativen Zweifels (S. 678.) Antwort: Hier verwechselt der hochw. Verfasser das Licht, das die beiden Seiten der Entgegenstellung (*partes contradictionis*)

¹ In „Der katholische Seelsorger“ (Paderborn Jahrg. 1895 S. 72), in einem Artikel, der den Titel führt: „Der Einfluß des Willens in der Frage des Probabilismus“, haben wir eine andere Vergleichung P. Noldins besprochen. Um zu beweisen, daß eine Meinung (auch für die Praxis) noch probabel bleibt, wenn die entgegengesetzte auch um viele Grade probabler ist, schreibt der hochw. Verfasser *ad vocem*: *Moral-systeme im Kirchenlexikon* (Bd. 8 S. 1885) unter anderem folgendes: „Hört doch auch das Kerzenlicht nicht auf, wahres Licht zu sein, wenn es neben dem gewiß helleren elektrischen Lichte brennt.“ Darauf antworteten wir damals, daß diese Vergleichung zu unserer Frage nicht passe. „Man gebe nur acht: Zwei Lichte als solche (Kerzenlicht und elektrisches Licht) stehen einander nicht wie ja und nein, nicht kontradiktorisch gegenüber, im Gegenteil, sie haben als solche eine gleichartige Wirkung, das Erleuchten . . . In unserer Frage jedoch stehen zwei Meinungen einander feindselig, kontradiktorisch, als ja und nein gegenüber: das Gesetz ist verpflichtend und: ist nicht verpflichtend; jede hat also an und für sich eine jener der anderen entgegengesetzte Wirkung. Will man dem Lichte eine zu unserer Frage passende Vergleichung entlehnen, so muß man reden von farbigen Lichtern . . ., deren Farben physisch entgegengesetzt sind und an demselben Orte brennen mit ungleicher Kraft; nehmen wir beispielshalber ein stärkeres rotes Licht und ein schwächeres grünes Licht. Dann wird aber ein kombinierter Effekt erzeugt, worin sowohl die eine wie die andere Farbe etwas von ihrer Kraft einbüßen und einen Mittelgrad, der von beiden etwas hat, bilden; aber so, daß das Grüne (hier die *certo minus probabilis*) als solches sich nicht oder fast nicht mehr zeigt, das Rote jedoch, als abgeschwächte Farbe, einzig das wahrnehmbare Licht darstellt (hier die *certo probabilior*). Es erhellt hieraus, daß die Beweiskraft dieser Vergleichung nur der *aquíprobabilistischen* These zu gute kommt.“

kraft ihrer respektiven Argumente, an und für sich betrachtet, haben, mit dem Lichte, welches der Kontroverspunkt als solcher hat, nämlich, wenn die beiden Meinungen zugleich und als entgegengestellt ins Auge gefasst werden. Von dem letzteren ist hier blofs die Rede; und diesbezüglich sagt die Noetik mit dem hl. Thomas, dafs, weil beim strikten Zweifel, gar keine Zustimmung stattfindet,¹ folglich das Licht des Verstandes in diesem Falle Null ist. Man kann ja im strikten Zweifel weder ja noch nein sagen, wieviel Gründe von beiden Seiten auch vorhanden sind; das ist aber gleichbedeutend mit vollkommener Abwesenheit von Licht bezüglich des kontrovertierten Punktes als solches. Eben deshalb ist auch beim strikten und nur beim strikten Zweifel die Verbindungskraft des in Frage stehenden Gesetzes weder direkt noch indirekt möglich, weil das Bindemittel, die Kenntnis (es sei eine direkte oder indirekte) gänzlich fehlt. Folgerichtig führt denn auch der hl. Alfons auf den Begriff des strikten Zweifels die Begründung seines Äquiprobabilismus zurück, wie wir dieses schon in dieser Zeitschrift (1896, S. 180) gegen den hochw. P. Cathrein hervorhoben: *Dum opinio, so schreibt Alfonsus (Theol. mor. l. I. n. 56), pro lege est certe et sine ulla haesitatione probabilior, tunc opinio illa non potest esse nisi notabiliter probabilior; et eo casu opinio tutior non erit jam dubia (intellige de dubio stricte sumpto, ut in altera questione dicemus), sed est moraliter aut quasi moraliter certa; saltem dici nequit amplius stricte dubia.*²

¹ Quando homo non habet rationem ad alteram partem magis quam ad alteram, vel quia ad neutram habet, quod nescientis est [dub. negativum] vel quod ad utramque habet, sed aequalem, quod dubitantis est [dub. positivum] tunc nullo modo assentit. 3 Sent. d. 23. qu. 2, art. 2, qu. 3 sol. 1.

² P. Noldin (S. 676, Note 2) wirft mir als eine ungenaue Redeweise vor, dafs ich das eine mal sage, es genüge „ein Grad von gewisser Kenntnis“, das andere mal, es genüge „ein einziger sicherer Grad von Kenntnis“; das erstere sei richtig, das andere unrichtig. — Trotzdem mufs ich die Richtigkeit dieser doppelten Redeweise behaupten. Sie springt ins Auge, wenn man auf meinen Standpunkt acht gibt. Ich rede in den angeführten Fällen von der indirekten Verpflichtung. In diesem Falle ist es dasselbe, ob man sagt: „ein einziger sicherer Grad von Kenntnis“ (nämlich sobald man sich auch nur um einen Grad oberhalb des dubium strictum befindet) — oder „ein Grad von sicherer Kenntnis“. Denn diese „sichere“ Kenntnis ist dann selbstredend nicht eine, welche vollkommene Gewifsheit gibt, sondern ist synonym mit: ein sicher anwesender und erkannter Strahl des Lichtes. Nun wird wohl niemand bestreiten, dafs, wo man sich gewifs oberhalb des Zweifels befindet, im Verstande sicher ein (wenn auch schwacher) Lichtstrahl

P. Noldin citiert dann folgende Worte von uns, als ein „kostbares Geständnis“, womit der Probabilismus gutgeheißen sein soll (S. 680): „Der Äquiprobabilismus gibt zu, daß einer gewiß wahrscheinlicheren, besser begründeten Meinung eine andere an und für sich wahrhaft probable gegenüberstehen kann, obgleich sie gewiß minder wahrscheinlich ist.“ — Man möge uns hier diese Frage nicht verargen: Zeigen solche Äußerungen des hochw. Verfassers nicht, daß der Kernpunkt der Kontroverse oft nicht verstanden wird? Wenn wir zugeben, daß an und für sich betrachtet eine Meinung probabel bleiben kann, obgleich eine andere, besser begründete ihr entgegensteht, so ist damit nicht zugegeben, daß sie auch komparative und für die Praxis wahrhaft probabel ist. Wie oft geschieht es nicht, daß eine Meinung an und für sich, d. h. allein betrachtet, ohne Vergleich mit der entgegengesetzten, einen guten Grund für sich hat, also an sich probabel ist, während die entgegengesetzte sich auf viel bessere Gründe stützt? In diesem Falle ist die erstere Meinung wohl an sich, aber nicht komparative und für die Praxis probabel. Wo wir also behaupten, „die Meinung müsse, um befolgt werden zu können, auch komparative für die Praxis probabel sein“, bedeuten diese Worte dasselbe wie: die Meinung müsse auch ein legitimes Wahlobjekt des nach dem Mafsstabe und der Abwägung seiner Vernunft wählenden Menschen sein. Und hier eben, bei der Frage, welche der zwei einander kontradiktorisch entgegengesetzten Meinungen darf oder muß ich als Handlungsnorm wählen? — hier fängt das System de selectu opinionum probabilium (wie der hl. Alfons sich ausdrückt) an. Bei unserem hochw. Gegner ist davon nicht die Rede; er umgeht die Frage und führt als Entscheidung den überaus zweideutigen Begriff von wahrhaft probabel an. Es muß ja eben entschieden werden, ob eine Meinung, die, an sich allein betrachtet, wahrhaft probabel ist, weil sie gute Gründe hat, auch für die Praxis wahrhaft probabel bleibt, das heißt: ob sie als Handlungsnorm gewählt werden darf, wenn ihr eine gewiß wahrscheinlichere gegenübersteht.¹

vorhanden ist. „Ein Grad von gewisser Kenntnis“ bedeutet also die gewisse Kenntnis der größeren Probabilität.

¹ Man ersieht hieraus, wie irrtümlich der hochw. Verfasser im Kirchenlexikon v. Moralsysteme schrieb: „Mit diesem Satze: Die einer gewiß probablern Ansicht entgegengesetzte kann nicht mehr wahrhaft probabel sein, steht und fällt das System [des Äquiprob.]“ (S. 1884, Bd. 8.) Er hätte das zweideutige „wahrhaft probabel“ unterscheiden müssen.

Aus all dem Gesagten erhellt, wie unrichtig P. Noldin folgende Frage als Hauptfrage zwischen Probabilisten und Äquipr. aufstellt: „Kann ein als wahrscheinlich erkanntes Gesetz eine Verpflichtung auferlegen?“ (S. 681), und wie unrichtig er, ohne zu unterscheiden, darauf antwortet: „Die Äquiprobabilisten behaupten es.“ — Die Äquiprobabilisten behaupten ja bloß, daß, kraft der sehr gewissen höheren Verpflichtung, nicht die eher für falsch als für wahr gehaltene Meinung zu wählen, die als gewiß wahrscheinlicher anerkannte Meinung indirekt verbindet. In demselben Sinne hat auch der hl. Alfons schon auf die Behauptung des hochw. P. Noldins geantwortet in seinem Briefe an P. Blasucci, Superior in Sicilien (November 1768), wo er erst schreibt: „Was den Grundsatz betrifft, daß ein zweifelhaftes Gesetz nicht verpflichte, so glaube ich denselben mit Gottes Hilfe evident bewiesen zu haben“, — dann aber hinzufügt, für den Fall, daß die eine Meinung die andere an Probabilität überragt: „Meine Regel scheint mir sehr klar und sicher [also: sichere Kenntnis und folglich sichere Verpflichtung]: Wenn die Meinung für das Gesetz sicher probabler ist, so sage ich, daß man der weniger probablen nicht mehr folgen kann¹ [indirekte Verbindungskraft]. Die „Siege“ des Probabilismus (vergl. P. Noldin S. 680. 682) beruhen also nur auf einem doppelten Mangel an Unterschied; erstens: zwischen wahrhaft probabel, insofern die Meinung an sich allein betrachtet wird, und wahrhaft probabel, insofern eine Meinung im Vergleiche mit einer anderen kontradiktorisch entgegengesetzten gewählt werden muß als Handlungsnorm; zweitens zwischen direkter und indirekter Verbindungskraft.

Das Kausalitätsprincip, das von P. Noldin gegen den Äquiprobabilismus ins Feld geführt wurde, kann also, richtig angewendet, auch den Äquiprobabilisten selbst, wie auch dem hl. Alfons, als der eigentliche Grund des Systems gelten; insofern sie in die Kenntnis, und bloß in die Kenntnis, und zwar in die vollkommene Kenntnis direkt und in jede unvollkommene Kenntnis indirekt, also, wo nicht strikter Zweifel vorhanden, wo der kontrovertierte Punkt als solcher nicht im völligen Dunkel ist, den Grund der Verpflichtung legen. — Daß das Kausalitätsprincip dem hl. Alfons als Grund seines Systems galt, beweist P. Noldin mit einem Texte aus Brief 309 (Zeitschr. S. 675. Note). Dann fährt er aber fort: „Sonderbar, an den Stellen, an welchen der hl. Lehrer, wie an

¹ Spezielle Korrespondenz n. 317.

den eben mitgeteilten, klar und bestimmt das Richtige ausspricht, gehen die Äquiprobabilisten mit verbundenen Augen vorüber; Stellen aber, in welchen sich der Heilige weniger glücklich ausgedrückt hat, wie jene, wo er sich einen Probabilioristen nennt, die suchen sie in seinen Schriften mit emsigem Fleiße.“ — Der Leser kann aus dem Gesagten selbst urteilen, erstens, ob denn wirklich die Äquiprobabilisten an den Worten des Heiligen: „Die Kenntnis des Gesetzes sei die Fessel oder das Band, welches den Willen des Menschen bindet“, und an der Folgerung, daß niemand verpflichtet ist, ein Gesetz zu beobachten, „wenn er keine gewisse Kunde oder Kenntnis davon hat“, mit „verbundenen Augen“ vorübergehen, und sie nicht vielmehr, richtig aufgefaßt, mit Überzeugung unterschreiben; zweitens, ob hier die Anklage des Verfassers nicht beruht auf dem Nichtbeachten der Verbindungskraft, die indirekt, kraft eines höheren Principes, dem in Frage stehenden Gesetze zukommen kann. — Was den Namen „Probabiliorist“ betrifft, den sich der Heilige gegeben, so ist schon längst, aus den Worten des Heiligen selbst, erklärt, wie er diesen Namen verstanden wissen wollte.¹

In betreff des Verhältnisses zwischen den einzelnen Meinungen und dem Moralsysteme hatten wir geschrieben, daß „das System entscheidet, wie man sich bezüglich der Wahl jener [als probabel, probabler] gekennzeichneten Meinungen verhalten soll“. P. Noldin nennt das „eine abgeschmackte Ausflucht“. (A. a. O. S. 682.) Nun, mag er diese Aburteilung zu rechtfertigen suchen —, wir unsererseits stehen mit dieser „Ausflucht“ in logischem Verbande mit der eigentlichen Streitfrage und ganz auf dem Standpunkte des hl. Alfons, der in seinem wichtigen *Monitum ad Lectorem* (qui rogatur legere hanc praefationem ad intelligentiam totius operis), nach Auslegung seiner Rede-weise bezüglich der Probabilität der Meinungen, hinzufügt: *Si autem observare vis, quodnam Systema ipse tenendum censeam circa moralium opinionum electionem, vide lib. I. de consec. prob. n. 55 seq.* (Dort lehrt er klar die Verpflichtung der als

¹ Vergl. Katholik (Mainz 1894 S. 539). Quando la sentenza per la legge è certamente probabile, dico che non può seguirsi la meno probabile; onde io sono il vero probabiliorista, tuziorista no: ma quando conosco che la rigida è probabile, quella dico doversi seguire. (Lettere III n. 217.) Also nur in gewisser Hinsicht, nämlich weil und insofern er gegen die Probabilisten die Verpflichtung der certo probabilior lehrt, nannte Alfonsus sich Probabiliorist; wie er sich „Probabilist“ nennt im Gegensatze zu der Lehre, die auch in dubio stricto die strenge Meinung für verbindend erklärt.

certo probabiliior erkannten Meinung.)¹ — Folgt nun daraus, daß der Heilige eine „systemlose“ Moral geschrieben hat? Durchaus nicht. Mit unserer Auffassung verträgt sich ganz gut, daß schon bei der Abfassung seiner Moral ein leitender Gedanke bezüglich der Erlaubtheit der probablen Meinungen dem hl. Kirchenlehrer vor Augen schwebte. Und was die Frage selbst betrifft, welcher dieser leitende Gedanke war, so bitten wir den Leser, folgende Worte des Heiligen zu beachten: „So oft schon habe ich gesagt, daß nicht nur derjenige, der eine evidente Kenntnis des Gesetzes besitzt, sondern auch derjenige, der nach Vernunftgründen urteilt, eine zu Gunsten des Gesetzes sprechende Meinung sei bedeutend oder gewiß wahrscheinlicher, zum Befolgen dieser Meinung gehalten ist, wie groß die Meinungsverschiedenheit zwischen den Theologen sei; und so habe ich viele von vielen Autoren verteidigte Meinungen in meinem Moralwerke als certo minus probabiles verworfen.“² Mit diesem ausdrücklichen Zeugnisse des hl. Kirchenlehrers wird die Behauptung P. Noldins vernichtet, daß Alfonsens Moralwerk „die reinste Frucht des Probabilismus sei“ (A. a. O. S. 82); und diese andere: „Der hl. Alfons war vor 1762 aus voller Überzeugung Probabilist.“ (A. a. O. S. 682.)³

¹ Treffend zeichnet Alfons den nämlichen Standpunkt in einem anderen Briefe an P. Blasucci (8. Aug. 1769 n. 219): „Vorerst muß ich Sie aufmerksam machen, daß ich nicht von einzelnen und besonderen Meinungen spreche, denn in dieser Beziehung muß jeder so handeln, wie ihm sein Gewissen diktiert, sondern ich spreche vom System im allgemeinen, von den wahren und richtigen Grundsätzen, welche hinsichtlich der probablen Meinungen zu befolgen sind . . . Ich sage im 1. Paragraph nicht, der wahre und richtige Grundsatz sei der, daß man allen probablen Meinungen folgen dürfe, sondern ich rede nur davon und suche nur zu beweisen, welche wahre und richtige Grundsätze über den erlaubten Gebrauch der probablen Meinungen aufzustellen seien.“

² Dell' uso moderato c. 3 n. 81. Ed. Monza p. 192.

³ Der Heilige schrieb anfangs in seinem Moralwerke, was das Befolgen der minus prob. betrifft: Praescindo ab hac questione. Theoretisch hatte er also vor 1762 seine Überzeugung über diesen Punkt noch nicht ausgebildet, obgleich er nach seinem eigenen Zeugnisse tatsächlich schon damals das Befolgen der certo minus prob. praktisch nicht gestattete. P. Noldin citiert zwar aus Brief 10 (Jahr 1756) als Worte Alfonsens: „er habe bei Abfassung seiner Moral und bei der Wahl der einzelnen Lehrmeinungen das System des Probabilismus eingehalten“ (A. a. O. S. 683). Diese Citation ist ungenau. Der Heilige sagt bloß: „Ich habe mich meistens an die Meinungen der PP. Jesuiten . . . gehalten“ — und: „Ich habe das System des Probabilismus eingehalten und halte es noch ein.“ Betrachtet man diese an seinen Verleger gerichteten

Wir geben denn schließlic P. Noldin gerne zu, daß der Heilige „die Prüfung der einzelnen Meinungen deshalb unternommen, um die probablen unter ihnen dem christlichen Volke als Handlungsnorm vorzulegen“ (a. a. O. S. 683); es ist aber ein Irrtum von ihm zu meinen, daß, wo Alfonsus gegenüber einer probabilior eine weniger probable dennoch probabel nennt, damit die certo minus probabilis gemeint sei; Alfonsus erklärt ja ausdrücklich im oben angeführten Texte, er habe sie schon in seiner Moral verworfen. Wir wissen auch, die hl. Pönitentiarie erklärte, „jedermann könne jene Meinungen als sichere Handlungsnorm wählen, welche der Heilige als probabel bezeichnet“. (A. a. O.) Es kommt nun gewiß darauf an zu wissen, welche Meinungen der heilige Kirchenlehrer, der dem Volke und den Führern des Volkes den richtigen Weg zeigen soll, inter implexas Theologorum sive laxiores sive rigidiores sententias, welche Meinungen, sagen wir, er als wahrhaft probabel bezeichnet. Nun hat er bezüglich dieses so wichtigen Punktes in der Moraltheologie erstens diese Erklärung gegeben: „Wahrhaft probabel ist bloß jene Meinung, welche innere und äußere Gründe hat von gleicher oder fast gleicher Kraft als die entgegengesetzte für das Gesetz; sodafs das Gesetz sicher und im strikten Sinne zweifelhaft erscheint.“¹ Ausdrücklich auch hat er ferner erklärt: Hanc sententiam [ut possit quis licite sequi opinionem etiam certo minus probab. pro libert.] . . . , nos dicimus eam esse laxam et licite amplecti non posse.² Und an einer anderen Stelle: „Dieses mein System halte ich für so gewiß, daß ich hier in meiner Diöcese keinem die Vollmacht zum Beichthören gebe, welcher der gewiß weniger probablen Meinung folgen wollte.“³ Aber auch hat er bezüglich seines Moralwerkes

Worte im Lichte der Erklärungen, die er in seinen wissenschaftlichen Erörterungen und Briefen gibt, so müssen die Worte aus Br. 10 so verstanden werden: Er habe, solange seine Überzeugung nicht völlig ausgebildet war, den Probabilismus eingehalten, insofern er dem damaligen strengeren Probabiliorismus, der auch in dubio stricto die Verpflichtung des Gesetzes behauptet, gegenüberstand; also insofern er sowohl den Äquiprobabilismus, als den einfachen Probabilismus in sich schließte. — P. Noldin gesteht übrigens, daß A. nach 1762 den Äquiprobabilismus gelehrt habe. Dieses Geständnis verdient Anerkennung. Leider bemüht er sich zu sehr, den Heiligen, trotz dessen klaren Zeugnissen, im Sinne des Probabilismus zu „erklären“.

¹ Dell' Uso moderato, c. 5 n. 25. Ed. Monza, p. 287. vel Vind. Alph. Ed. 2a. I. p. 67.

² Homo apost. I. n. 31.

³ Briefe III. n. 217.

— und darum handelt es sich doch jetzt — das von uns schon wörtlich angeführte Zeugnis gegeben: dafs er auch dort jene Meinungen verworfen hat, welche und weil sie gewifs weniger probabel waren. Daraus folgt, dafs mit den von Alfonsus in seiner Moral als probabel bezeichneten blofs aequae (oder fere aequae, d. h. dubie aut paulo minus probab.) probabiles gemeint werden; und dafs die Erklärung der Pönitentiarie blofs Meinungen betrifft, die Alfonsus selbst für aequae probabiles hielt.



KINDER IN POLIZEI- UND RICHTS- GEFÄNGNISSEN.

Von FR. RAYMUND ZASTIERA, Ord. Praed.
Doktor der Rechte.

(Fortsetzung von Bd. XI. S. 261.)

III.

Einer der berufensten Beurteiler der heutigen Strafrechtspflege, Reichsgerichtsrat Dr. Mittelstädt, erklärte in seiner Schrift „Gegen die Freiheitsstrafen“, 1879: „Die allerwillkürlichsten, verworrensten, künstlichsten Voraussetzungen sind erforderlich gewesen, um die Menschen von dem natürlichen Wege ab und in die entsetzliche Gefängniswirtschaft von heute hineinzubringen . . . Man muß sich zurückbesinnen auf den Weg, den man gekommen, und man muß eine gute Wegstrecke rückwärts machen, ehe sich freier Blick, klare Umschau, zielbewußte Richtung wiederfindet.“

In der That kann man ohne Übertreibung behaupten, dafs in der heutigen Strafrechtswissenschaft die Überzeugung von der Notwendigkeit einer schleunigen Umkehr auf dem bisher gegangenen abschüssigen Wege eine allgemeine¹ ist und dafs,

¹ So sagt u. a. Prof. v. Liszt: „Die allgemeine Unzufriedenheit mit den praktischen Erfolgen der von der communis opinio beherrschten Strafgesetzgebung, das wachsende Entsetzen über die in der Kriminalstatistik zum unwiderlegbaren Ausdruck gelangte Ohnmacht der doktrinären Strafrechtspflege haben den Zweifel an der Wahrheit der seit Jahrzehnten an allen deutschen Universitäten vorgetragenen Doktrinen in weiten und weiteren Kreisen wachgerufen.“ (Zeitschr. f. d. g. Strafr. Wiss. 1883 S. 4.)

wie Amtsrichter Schmöder konstatiert,¹ die Mifsstände des geltenden Strafsystems als eine direkte Bedrohung der ganzen bürgerlichen Gesellschaft empfunden werden müssen. Hinsichtlich der anzuwendenden Mittel aber und der neu einzuschlagenden Richtung herrscht die gröfste Verwirrung in den verschiedenen Ansichten.

Unseres Erachtens wird von einer wirklichen Besserung dieser Verhältnisse so lange keine Rede sein können, als man nicht wieder zur nüchternen Wirklichkeit und zu den bewährten christlichen Grundsätzen zurückkehrt und die vielen, besonders von der Besserungstheorie ohne jeden Beweis apodiktisch aufgestellten falschen und verderblichen Grundsätze beseitigt.

Es ist vor allem durchaus falsch, dafs das staatliche Strafrecht, wie die liberalen Doktrinäre behaupten, unbeschränkt sei und keine Grenzen habe; es gibt vielmehr, und dies kann nicht genug betont werden, Grenzen des staatlichen Strafrechts,² deren Verletzung erfahrungsgemäfs mit unerbittlicher Konsequenz zur allmählichen Unterdrückung jeder bürgerlichen Freiheit und zur Gewaltherrschaft führt. Das staatliche Strafrecht ist beschränkt:

1. durch die Konsequenz der dem Staate zu Grunde liegenden natürlich-sittlichen (originären) oder gewillkürten Gemeinschaften, wie der Familie, der Schule, der Kirche, der Berufsgenossenschaften; es ist 2. beschränkt auf das Gebiet der durch die Erhaltung der Rechtsordnung bestimmten Notwendigkeit, und endlich 3. durch die Beschaffenheit und den Umfang, bzw. in gewisser Hinsicht durch die relative Ungereimtheit der dem Staate als solchem zur Verfügung stehenden Strafmittel.

Was zunächst den ersten Punkt anbelangt, so war und ist es das konstante Bestreben der modernen Strafgesetzgebung, auch das Specialstrafrecht bzw. Züchtigungsrecht, welches der Natur der Sache nach den genannten gesellschaftlichen Institutionen, und zwar besonders der Familie zusteht, nach Möglichkeit diesen naturgemäfs berufenen Organen zu entziehen und in die mechanischen Hände des Staates, d. h. der Bürokratie

¹ „Die Strafen des deutschen Strafgesetzbuches und deren Vollzug“ Berlin 1885.

² Dieser Gegenstand wurde bereits in dem Aufsätze „Die Grenzen der Staatsgewalt mit besonderer Rücksicht auf das staatliche Strafrecht“ in Heft 3 und 4 — X dieses Jahrbuches eingehender behandelt.

zu legen und hierbei konsequenterweise den Unterschied zwischen der Erziehungsstrafe und der Rechtsstrafe vollständig zu verwischen, was unsere Doktrinäre „Objektivierung der Strafe“ nennen. —

Es ist jedoch falsch, daß durch diese Übertragung des bezüglichen Strafrechtes von den schon von der natürlichen Ordnung berufenen Organen auf gänzlich unberufene, der Sache fernstehende, teilnahmslose und ungeeignete Faktoren die Strafe selbst „objektiver“ werde oder „das richtige Maß und Ziel“ gewinne, vielmehr tritt gerade das Gegenteil ein, indem erfahrungsgemäß durch dieses Vorgehen die Strafe meist jede vernünftige Relation sowohl zur persönlichen Beschaffenheit des zu Bestrafenden wie zur Größe des Vergehens verliert und in den verknöcherten bürokratischen Formen jede Anpassungsfähigkeit einbüßt. Es ist daher falsch, daß diese „Objektivierung“ einen Fortschritt bedeute, sondern sie ist nichts anderes als ein unberechtigter und verderblicher Eingriff der Staatsgewalt in ein ihr fremdes Gebiet.

Es widerspricht durchaus dem Wesen und der Aufgabe des Staates, wenn er unmündige Kinder, die doch zweifellos einen integrierenden Bestandteil und den eigentlichen Gegenstand der bestimmungsgemäßen Thätigkeit der Familie bilden und von Natur aus auf dieselbe angewiesen sind, wegen relativ ganz unbedeutender, dem kindlichen Mutwillen oder Unverstande, dem knabenhaften Zerstörungstrieb oder kindischer Naschhaftigkeit und Spielsucht oder anderen Unarten der Kinderstube entspringenden Fehlritten der Züchtigung im Elternhause entzieht und sie mit seiner ungeschlachten Hand polizeilich oder kriminell behandelt und so jede bisherige Erziehung illusorisch und jede künftige unmöglich macht.

Solange somit das natürliche Züchtigungsrecht der Familie bzw. der Stellvertreter derselben, d. i. der Schule, des Lehrmeisters etc. hinreicht, wie dies bezüglich unmündiger Kinder überhaupt und zum Teile auch noch hinsichtlich der bereits mündigen Kinder (im Alter von 14, 15 und 16 Jahren) bei fast allen Übertretungen der modernen Strafgesetze und auch bei vielen der modernen Verbrechen und Vergehen (z. B. Duell, geheime Vereine, politische Delikte etc. etc.) der Fall ist,¹ erscheint das Eingreifen der staatlichen Strafrechtspflege als solcher durchaus unberechtigt und stets überaus verderblich.

¹ Allerdings setzt dies voraus, insbesondere bezüglich der Schule, daß man dieses Züchtigungsrecht nicht, wie es heute üblich ist, durch

Die zweite Beschränkung des staatlichen Strafrechtes auf das Gebiet der Notwendigkeit ergibt sich klar aus den unverrückbaren Grundsätzen über das Wesen und die Aufgabe des Staates. Der einzige Rechtsgrund der staatlichen Strafe ist das *bonum commune*,¹ und ihr einziger Zweck die Aufrechterhaltung der für das *bonum commune* notwendigen Rechtsordnung; nur insoweit also ist die staatliche Strafe rechtlich begründet, als sie zur Erreichung dieses Zweckes unbedingt notwendig ist. Wenn daher der Staat mit seiner Strafe eventuell auch noch irgendwelche Nebenzwecke verfolgen will, deren Zulässigkeit übrigens noch sehr zweifelhaft ist, so dürfen hierdurch doch unter keiner Bedingung der Charakter der Strafe als solcher zurückgedrängt, noch andererseits die durch die Rechtssicherheit gebotenen Schranken der Notwendigkeit überschritten werden.²

Es ist somit falsch, daß der Staat, wie Holtzendorff und

Ausschließung jeder körperlichen Züchtigung, welche nun einmal, trotz aller gegenteiligen doktrinären Tiraden, bei dem vorwiegend für sinnliche Eindrücke empfänglichen Charakter der Kindheit überhaupt und ganz besonders in unserer Zeit regelmäßig nicht entbehrt werden kann, ohnmächtig und wirkungslos und endlich durch bürokratische Einrichtungen geradezu lächerlich mache.

¹ V. hl. Thomas, Sum. Theol. 2. 2. qu. 64 art. 2 corp. et ad 1, ferner art. 3 und 6 etc. etc.

² V. hl. Thomas, Sum. Theol. 1. 2. qu. 91 art. 4 corp., — 1. 2. qu. 93 art. 3 ad 3, — 1. 2. qu. 96 art. 2 corp., et ad 2, ad 3 — 1. 2. qu. 77 art. 1 ad 1 — 2. 2. qu. 78 art. 1 ad 3 — 2. 2. qu. 69 art. 2 ad 1, — 2. 2. qu. 105 art. 1 ad 3 etc. etc., ferner die Encyklika Leos XIII. vom 20. Juni 1880 „*Libertas praestantissimum*“ u. s. w.

Dieser in der modernen Strafgesetzgebung völlig ignorierte Grundsatz ist so klar, daß selbst viele der neueren Kriminalisten sich genötigt sehen, ihn anzuerkennen, obwohl ihre sonstigen Doktrinen und Folgerungen damit oft im größten Widerspruche stehen; so z. B.: „Die gerechte Strafe ist die notwendige Strafe, d. h. diejenige Strafe, welche erforderlich ist, um die Aufrechterhaltung der Rechtsordnung zu sichern.“ (Prof. v. Liszt, „Lehrbuch des deutschen Strafrechts“, 1888). — „Nur insoweit die Strafe als das geeignete und notwendige Mittel zum Zwecke der Wahrung der rechtlichen Ordnung erscheint, wird sie auch im konkreten Falle und in ihrer besonderen Gestaltung als berechtigt anzuerkennen sein.“ (Hälschner „Das gemeine deutsche Strafrecht“ 1880, I. Bd S. 17.) — „Nur solches Unrecht ist von seite der Gesetzgebung unter Strafe zu stellen, welches eine derartige Gefährdung der allgemeinen Lebensbedingungen enthält, daß eine Abwehr durch Strafe unbedingt erforderlich ist.“ (Amtsrichter Dr. Aschrott, Zeitschr. f. d. g. Str.-Wiss. 1888 S. 5.) Vergl. auch die aus der Abgrenzung des Gemeinwohles und des Privatwohles in dieser Hinsicht sich ergebenden Folgerungen in dem Aufsätze „Die Grenzen der Staatsgewalt etc.“ Heft 3, 4 dieses Jahrbuches X.

andere Besserungstheoretiker behaupten, berechtigt sei, die formalstrafrechtliche Aktion auch dort anzuwenden, wo sie nicht mehr als ein notwendiges Postulat der Rechtssicherheit erscheint, sondern lediglich zur Erreichung irgend eines anderen Nützlichkeitszweckes, z. B. der Besserung, Erziehung, Prävention, oder vielleicht gar irgendwelcher partei-politischer Vorteile¹ dienen soll; — es ist falsch, daß der Staat, wie die Präventionstheoretiker erklären, berechtigt sei, ungezogene oder mutwillige Kinder ihren Eltern ohne weiteres wegzunehmen und in seine Gefängnisse zu sperren, bloß weil diese Kinder vielleicht künftig einmal ein Delikt begehen könnten; es ist falsch, daß die Erziehung oder Besserung von Kindern mit der staatlichen Strafe auch nur im entferntesten etwas zu thun habe.

Der Staat hat an sich überhaupt nicht die Aufgabe der Kindererziehung, und von einer sog. staatlichen „Obervormundschaft“ kann doch nur in einem analogen Sinne gesprochen werden. Wenn aber der Staat schon durchaus an der Kindererziehung aktiv und unmittelbar sich beteiligen will, dann wird er sich denn doch nach anderen Erziehungsmitteln umsehen müssen, als es seine Gefängnisse und Zwangsanstalten sind.

Es ist überhaupt falsch, daß der Staat berechtigt sei, im Sinne der Besserungstheorie außer der Generalprävention, welche ja jede gerecht verhängte und ernst vollzogene Strafe durch ihre abschreckende und warnende Wirksamkeit auf die Allgemeinheit in sich schließt, auch noch eine sog. Specialprävention auszuüben, d. h. den Einzelnen, bevor er noch eine strafbare Handlung begangen hat, nur deshalb, weil die Möglichkeit oder „Gefahr“ vorliegt, daß er sich künftig einer solchen schuldig machen könnte, präventiv zu behandeln, d. h. mit kriminellen Zwangsmaßnahmen, mögen dieselben auch noch so euphemistische Namen tragen, zu verfolgen, wie dies besonders bei unmündigen Kindern und jugendlichen Personen intendiert wird und auch bereits vielfach geschieht.²

¹ Solche Tendenzen zeigen sich heute schon fast auf allen Gebieten der Strafgesetzgebung, ganz besonders aber bei den sog. kirchenpolitischen Strafgesetzen, wie dieselben in Deutschland, Frankreich, Italien zur Zeit des Kulturkampfes erlassen wurden; ein eklatantes Beispiel hierfür aber ist der in neuester Zeit in Ungarn erlassene sog. „Kanzelparagraph“, der alles bisher Dagewesene überbietet.

² Wie weit diese Bestrebungen in neuerer Zeit bereits gehen, wurde schon in dem Aufsätze „Über die Grenzen der Staatsgewalt etc.“ erwähnt. Appellus und die deutsche Landesgruppe der internat. Krim. Vereinigung beantragen bereits allen Ernstes die Errichtung von eigenen staatlichen Erziehungsbehörden (!) mit einer bürokratischen

Es ist falsch und eine geradezu empörende Behauptung, daß, wie Lambroso („l'uomo delinquente“) nachzuweisen sucht, „die Entwicklungsstufe des Kindes genau jenen Zustand repräsentiere, den man mit dem Namen des moralischen

Hierarchie von Vertrauensmännern, Erziehungsausschüssen, Bezirkserziehungsämtern (!), Centralerziehungsbehörden (!!) etc. etc. Selbst die Bestimmungen der älteren bürgerlichen Gesetzbücher, denen doch eine Zwangserziehung im modernen Sinne gewiß ferne lag, sucht man für die Zwecke der Kriminalpädagogik dienstbar zu machen. So sollen z. B. nach der Verordnung des österr. Justizministeriums vom 10. November 1893 Z. 19462 die Gerichte bei Verwaltung der Obervormundschaft nach § 178 und 217 Allg. bürgerl. Gesetzbuches die Mündel bei „drohender Verwahrlosung“ an eine Korrekionsanstalt überweisen! Diese Verordnung schließt recht bezeichnender Weise mit den verdachterregenden Worten: „Schließlich wird bei diesem Anlasse den Gerichten die Befolgung der über die Absonderung jugendlicher Häftlinge von anderen Gefangenen bestehenden Vorschriften neuerlich eingeschärft“ (!!) Das Gesetz für das Königreich Sachsen vom 26. April 1873 über das Volksschulwesen bestimmt im § 5 Abs. 5: „Kinder, welche sittlich verwahrlost oder der Verwahrlosung ausgesetzt sind“, (schon die bloße Gefährdung oder Möglichkeit, die ja unter den heutigen socialen Verhältnissen bei fast allen Kindern vorhanden ist, genügt also!) — „sollen von der Obrigkeit . . . der Erziehung der Eltern oder deren Stellvertretung entnommen und . . . in anderer geeigneter Pflege oder in einer Besserungsanstalt untergebracht werden.“ — Der Verfasser dieses Artikels erinnert sich noch mit Entrüstung an einen speciellen Fall, in welchem einer armen, aber durchaus hochachtbaren Witwe in Dresden ihr einziger 11jähriger Sohn, weil er sich am Spielplatze einen kaum der Rede werten kindlichen Streich hatte zu Schulden kommen lassen, entrisen und zur Zwangserziehung auf unbestimmte Zeit in die städtische Korrekionsanstalt gesteckt wurde. Das sonst brave und wohlherzogene Kind, welches mit großer Liebe an seiner Mutter hing, entfloh wiederholt aus diesem Gefängnisse und kehrte zur Mutter zurück, wurde jedoch stets wie ein entsprungener Verbrecher polizeilich verfolgt und wieder in die Zwangsanstalt gebracht, während die verzweifelte Mutter, der man das Kind mit Gewalt hatte aus den Armen reißen müssen, schließlich wegen „Widerstandes gegen die Staatsgewalt“ zu mehreren Wochen Gefängnis verurteilt wurde.

Das braunschweigische Zwangserziehungsgesetz vom 23. Dezember 1872 bestimmt, daß Kinder im schulpflichtigen Alter (abgesehen von der enfance coupable, also auch wenn sie noch ganz unbescholten sind) in eine Korrekionsanstalt gegen den Willen der Eltern gebracht werden können, „sobald die Besorgnis ihrer ungenügenden sittlichen Erziehung (!) mit oder ohne Verschulden der Eltern begründet ist“. Noch weiter gehende Bestimmungen enthalten das bayerische Polizeistrafgesetz vom 26. Dezbr. 1871, das hadische Gesetz vom 4. Mai 1886, das norwegische Gesetz vom 6. Juni 1896, die neuesten dänischen und deutschen Entwürfe, auf welche wir noch speciell zurückkommen werden etc. etc.

Der Code pénal, dieses Mustergesetz für die moderne Kriminalpädagogik, bestimmt in art. 66, daß Kinder unter 16 Jahren, welche wegen Mangel des nötigen Unterscheidungsvermögens („discernement“)

Schwachsinn (folie morale) bezeichnet“ und dafs, wie Kräpelin¹ und andere daraus folgern, wegen „dieses moralischen Schwachsinn“ des kindlichen Alters von seiten des Staates „vor allem mit relativ grösster Aussicht auf Erfolg bei der sittlich gefährdeten Jugend von der Kriminalpädagogik Gebrauch gemacht und die Prophylaxis des Verbrechens in Angriff genommen werden müsse“. (!!!)²

Es ist daher auch falsch, dafs, wie Holtzendorff behauptet (Handbuch des Gefängniswesens, S. 15), „die Ziele der Kriminalpädagogik durch den Rechtszweck der Strafe gesetzt werden“; denn diese Ansicht beruht, von allen andern irrigen Voraussetzungen abgesehen, auf einer durchaus ungerechtfertigten Vermengung der Erziehungsstrafe mit der von ihr begrifflich ganz verschiedenen Rechtsstrafe. Eine Kriminalpädagogik gibt es überhaupt nicht, ebensowenig wie ein dreieckiges Viereck; denn das Wort „Kriminalpädagogik“ ist an sich schon ein Monstrum und enthält eine repugnantia in terminis. Die wirkliche Pädagogik aber hat es lediglich mit der Erziehungsstrafe zu thun, welche den Menschen zu einem würdigen und brauchbaren Mitgliede der Gesellschaft erst ausbilden soll. Die Rechtsstrafe dagegen, welche ja in der staatlichen Strafrechtspflege einzig und allein in Betracht kommt, hat begrifflich mit der erziehlichen Strafe nichts gemein und setzt vielmehr bereits erzogene, d. h. zur rechtlichen Selbständigkeit erwachsene Menschen voraus. Ein noch heranwachsendes unreifes Kind

freigesprochen wurden, bis zum vollendeten 20. Lebensjahre in den gewöhnlichen Gefängnissen (maison de correction, Departementsgefängnisse), deren Beschaffenheit wir bereits oben geschildert haben, zur Zwangserziehung angehalten werden sollen. Und so kommt es, dafs ein 7 oder 10jähriges Kind, welches eine materiell unter das Strafgesetz fallende Handlung sich hat zu Schulden kommen lassen, wenn es schuldig befunden und verurteilt wird, vielleicht einige Tage oder Wochen Gefängnisstrafe erhält; dagegen wenn es wegen allzu offener Unzurechnungsfähigkeit freigesprochen wird, bis zu seinem vollendeten 20. Lebensjahre in dieselben Gefängnisse eingeschlossen wird! Gewifs eine staunenswerte Konsequenz, welche selbst von der zukünftigen kriminalpädagogischen Gesetzgebung kaum mehr wird übertroffen werden können.

¹ Zeitschr. f. d. g. Strafr. Wiss. 1885 S. 669 u. fig.

² Der Umstand, dafs solche Behauptungen, und noch dazu von seiten einflussreicher Fachmänner, überhaupt möglich sind, zeigt, welche grossen Gefahren in gewissen, jeder soliden Begründung entbehrenden anthropologischen Hypothesen und Spielereien, wie dieselben uns auch bei Lambroso mitunter entgegneten, gelegen sind. Hiermit soll übrigens den beachtenswerten Anfängen der sog. kriminalanthropologischen Wissenschaft, welche vielleicht noch eine grosse Zukunft in sich birgt, keineswegs nahegetreten werden.

kann daher an sich nicht Gegenstand einer Rechtsstrafe sein, daher auch überhaupt nicht Gegenstand der staatlichen Strafrechtspflege und am allerwenigsten einer vom Kriminal ausgehenden Pädagogik.

Das staatliche Strafrecht muß vielmehr, wenn es seinem Wesen und Zwecke entsprechen soll, einerseits mit rücksichtsloser Strenge und Konsequenz, andererseits aber ebendeshalb auch mit größter Vorsicht und Zurückhaltung und möglichst selten, d. h. nur im Falle der strikten Notwendigkeit ausgeübt werden. Nichts ist erfahrungsgemäß mehr geeignet, das allgemeine Gefühl der Unsicherheit zu erzeugen, im breiten Volke mit der Scheu vor dem strafbaren Unrechte und der Kriminalität auch die Rechtsbegriffe zu zerstören und so die Grundlagen der Rechtsordnung überhaupt zu erschüttern, als eine die Grenzen der Notwendigkeit überschreitende und infolge dieses ihres extensiven Excesses notwendigerweise intensiv schlaffe Strafrechtspflege. Eine Strafgesetzgebung, welche wie die moderne nach dem Zugeständnisse des Professors v. Liszt die offene Tendenz hat, durch die praktische Gleichstellung der geringsten Fehlritte mit dem schweren Verbrechen und durch Ausdehnung der Strafrechtspflege auf zahllose sittlich ganz indifferente und geringfügige Handlungen „den Abstand zwischen den honnêtes gens und den Verbrechern zu verringern“ und so die „sociale Ausgleichung“ herbeizuführen,¹ ist eine furchtbare Gefahr für die Gesellschaft.

Welcher Zusammenhang mit der Aufrechthaltung der Rechtsordnung, welche Notwendigkeit staatlicher Strafe liegt vor, wenn man z. B., wie es nach dem österr. Strafgesetzentwurf vom Jahre 1889 nunmehr geschehen soll und in Deutschland besonders seit Geltung des Reichsstrafgesetzbuches vom 15. Mai 1871 in tausenden von Fällen bereits geschieht, unmündige Kinder, die „unberechtigt Fische oder Krebse fangen“, § 312 ö. E., § 370 R. St. G. B. — einen Annoncenzettel „unbefugt abreißen oder unlesbar machen“ § 413 abs. 3 ö. E. — „öffentliche Anlagen, Tische oder Sitzbänke verunreinigen“ (!!) § 414 ö. E., § 366 abs. 10 R. St. G. B. — „zu St. Nikolaus oder Ostern, wie es in vielen Gegenden alter Brauch ist, maskiert erscheinen“ § 409 ö. E. — oder gar die bei solchen Anlässen etwa „herkömmlichen Geschenke einsammeln“ § 418 ö. E. — ohne polizeiliche Erlaubnis „in Flüssen, Bächen oder andern Gewässern“ — (vielleicht auch Badewannen?) „baden“ oder gar

¹ „Zeitschr. f. d. g. Strafr.-Wiss.“ 1886 S. 741.

„auf deren Eisdecke sich wagen“ § 488 ö. E. — „Genusmittel von unbedeutendem Werte zum unmittelbaren Gebrauche (!) entwenden“, also z. B. einen Apfel oder Pflaumen von einem Baume abreißen, § 491 ö. E., § 370 abs. 5 R. St. G. B. — „auf fremdem Grunde Vieh weiden lassen“ § 493 abs. 1 ö. E. — „Zäune, Hecken, Gesträuche usw. beschädigen“ § 493 abs. 2 ö. E. — „auf fremdem Grunde abgefallenes Holz, Reisig, Boden oder Aststreu, Futterlaub etc. sammeln“ oder „Getreideähren, Schoten abreißen“ § 493 abs. 3 ö. E. — „Hegezeichen oder Strohwinde und dergl. beseitigen“ § 494 abs. 1 ö. E. — „auf fremdem Grunde Moos, Beeren, Waldobst, (!) Schwämme oder Ameiseneier (!) sammeln“ oder gar aus einer Gerte oder Weide sich einen Stecken schneiden § 494 abs. 2 ö. E. — mit einem Schubkarren spielen oder ihn „unbefugt gebrauchen und abnutzen“ oder gar beschädigen § 496 ö. E. — mit Zündhölzchen etc. unvorsichtig gebaren § 513 abs. 3 ö. E. oder von einem Wagen ein Bündel Heu oder Klee abreißen, um das vorgespannte Pferd damit zu füttern (!) § 490 ö. E. v. J. 1874 und § 370 abs. 6 R. St. G. B. — „ungebührlicher Weise ruhestörenden Lärm erregen“ § 360 abs. 11 R. St. G. B. — „Steine oder andere harte Körper oder Unrat“ werfen § 366 abs. 3 R. St. G. B. — „Die zur Erhaltung der Bequemlichkeit, Reinlichkeit und Ruhe auf den öffentlichen Wegen, Straßen, Plätzen etc. erlassenen Polizeiverordnungen übertreten“ § 366 abs. 10 R. St. G. B. — „unbefugt über Gärten, Äcker etc. oder auf einem durch Warnungstafeln geschlossenen Privatwege gehen“, also z. B., da hierzu ein dolus nicht erforderlich ist, auf einem Ausfluge sich verirren, § 368 abs. 9 R. St. G. B. oder andere Allotria treiben, deshalb vor die Strafgerichte schleppt, mit Kriminalstrafen verfolgt und, da Geldstrafen bei Kindern gewöhnlich nicht verhängt werden oder uneinbringlich sind, dem Gefängnisse preisgibt? Ist es nicht überhaupt absurd, solche Dinge in ein Strafgesetz aufzunehmen und den Strafgerichten zuzuweisen?

Alle diese Handlungen sind doch entweder zum größten Teile überhaupt rein privatrechtlicher Natur oder könnten doch höchstens dann eine kriminelle Bedeutung haben, wenn sie von erwachsenen Personen begangen werden, bei 12- oder 13jährigen Kindern aber erscheinen sie denn doch in einem anderen Lichte. — Worin liegt der Rechtsgrund dafür, daß man Kinder wegen solcher meist harmloser Streiche rücksichtslos zum Opfer von Verbrechen macht, die nur im Arreste strafflos sind und hier geradezu unter obrigkeitlicher Patronage ganz ungescheut begangen werden dürfen? Man sagt, daß man mit Kanonen

nicht auf Spatzen schießen solle, aber jener Vorgang ist noch unvergleichlich roher und bornierter.¹

Es bietet gewiß keine erfreulichen Aussichten für die Zukunft, wenn wir in derlei Fällen, wo einige von väterlicher oder sonst berufener Hand erteilte, ebenso nützliche wie unschädliche Ohrfeigen oder sonstige „Hiebe“ oder „Hunger“ am Platze wären, heute allerorten sofort das Strafgesetz in Begleitung des Polizeiwachmannes und des Kerkermeisters auftauchen sehen, und hier wohl bewahrheitet sich vor allem und am schrecklichsten das Wort Iherings: „Die Strafe in der Hand des Staates ist ein zweischneidiges Schwert, bei verkehrtem Gebrauche kehrt sie ihre Spitze gegen ihn selbst, schädigt mit dem Sträfling zugleich ihn selber.“

Was endlich die dritte Beschränkung des staatlichen Strafrechts betrifft, so ist es allerdings richtig, wenn man die Strafe Rechtsgüterschutz durch Rechtsgüterverletzung nennt; allein nicht alle Rechtsgüter der Straffälligen, wie die herrschende Doktrin behauptet,² stehen dem Staate bei Auswahl

¹ In London wurde z. B. im Jahre 1883 ein unbescholtenes 12jähriges Mädchen, welches einer Dame, bei welcher sie bedienstet war, Zucker im Werte von 3 Kreuzern (5 Pfg.) genommen und vernascht hatte, zu 14 Tagen Gefängnis und 5 Jahren Zuchthaus (Besserungsanstalt) verurteilt. — „Ich nenne es empörend,“ sagt treffend Prof. Wach, „wenn ein Knabe von 12 oder 14 Jahren, der durch Übersteigen über einen Zaun aus einem Stall einige Kohlblätter für sein Kaninchen gestohlen hat, vor die Strafkammer, das Fünfmännerkollegium, in öffentlicher Sitzung gestellt und dort wegen dieses kindischen Streiches des schweren Diebstahles angeklagt und zu Gefängnis verurteilt wird. Die Art des Strafvollzuges kann uns über das keineswegs trösten, denn an Gefängnissen für Jugendliche fehlt es größtenteils“ („Die Reform der Freiheitsstrafe.“ 1890 S. 9.)

² So z. B.: „Was als Übel empfunden wird, kann Strafmittel sein“ (!). Janka, Lehrbuch des öst. Strafrechts 1882 S. 172. — „Alle Rechtsgüter des Verbrechens stehen dem Staate bei Bestimmung der Strafmittel zur Verfügung“. (Prof. Sonntag, Zeitschr. f. d. g. Str.-Wiss. 1888, S. 499.) — „Als Strafmittel stehen dem Staate sämtliche Rechtsgüter des Verbrechens zur Wahl.“ (Derselbe l. c. S. 500.) — „Soviel der Delinquent besitzt an ihm entziehbaren Rechten und Rechtsgütern, soviel inhaltlich verschiedene Strafrechte sind denkbar“ (Binding, Handbuch des Strafrechts, S. 483.) Prof. Wahlberg im „Handbuch des deutschen Strafrechts“ von Holtzendorff, S. 477, zählt sogar ausdrücklich die Entsittlichung neben der Arbeitspflicht als berechtigten Inhalt der Freiheitsstrafe auf, indem er sagt: „Die Freiheitsstrafe in den höheren Graden der Straftaft ist keineswegs bloß empfindliche Beschränkung der persönlichen Freiheit, sondern auch die Auferlegung der vorgeschriebenen Arbeitsleistungen, endlich dort, wo ungeteilte Gemeinschaftshaft besteht, die Zufügung des moralischen Übels, selbst mit den verworfensten Sträflingen zusammenleben zu müssen.“

seiner Strafmittel zur Verfügung, sondern nur jene, welche nicht in einem principiellen Zusammenhange mit der Rechtsordnung selbst stehen und deren Verletzung nicht schon an sich eine unter keiner Bedingung gestattete Verletzung eines negativen Naturgesetzes ist, also lediglich die sittlich indifferenten Rechtsgüter, niemals aber die Moralität an sich oder die sittliche Integrität des Leibes, mit anderen Worten: Strafmittel kann wohl eine Handlung sein, welche sich als ein *malum conditionale* vel relative darstellt, niemals aber eine solche, welche ein *malum intrinsece et absolute* ist, d. h., welche der natürlichen Ordnung so widerstreitet, daß sie unter allen Umständen ihrer Natur nach verboten ist.¹

Denn die gewaltsame Schändung, die Entziehung sittlicher Rechtsgüter war im Geiste des heidnischen Kaisertums bei jungen, noch sittenreinen Personen jeden Geschlechts gar kein unbeliebtes, ja bei Jungfrauen ein ausdrücklich vorgeschriebenes, ausnahmslos anzuwendendes Strafmittel, ist aber mit den Grundlagen, auf denen christliche Kulturstaaten beruhen, gewiß nicht vereinbar, wenn sie auch in der Praxis im heutigen Gefängniswesen an der Tagesordnung ist.

Es erscheinen aber nicht nur direkt unsittliche Strafmittel ausgeschlossen (v. hl. Thomas, Sum. Theol. 1. 2. qu. 57 art. II ad 2), sondern auch solche, welche zwar, wie die Freiheitsstrafen an sich und abstrakt genommen, sittlich indifferent sind, aber in der Praxis unter bestimmten Verhältnissen (Gemeinschaftshaft) und in Anwendung auf gewisse Kategorien von Personen (Kinder) einen unmoralischen Charakter annehmen, und soweit dies der Fall ist. Es ist daher falsch, daß der Staat, wie die Besserungstheoretiker sagen, lediglich die Pflicht habe, den von ihm angewendeten unsittlichen Strafmitteln „nach Möglichkeit“ oder, wie es in neueren Gesetzen und Entwürfen heißt, „soweit es die Räumlichkeiten gestatten“ —, ihren unsittlichen Einfluß zu benehmen, sondern der Staat ist von vornherein nicht berechtigt, solche unsittliche Strafmittel überhaupt anzuwenden. Der große praktische Unterschied zwischen diesen beiden Sätzen liegt auf der Hand, da ja eine bloße Pflicht, wenn ihre Erfüllung wie im vorliegenden Falle unmöglich ist, bekanntlich überhaupt keine bindende Kraft besitzt.

Solange daher dem Staate kein anderes Strafmittel zur

¹ V. Clemens Marc „Institutiones morales Alphonsianae, 1893. I, S. 188.

Verfügung steht als bloß das Gefängnis, bzw. solange er von sittlich indifferenten Strafmitteln, wie z. B. von der körperlichen Züchtigung u. s. f. keinen Gebrauch machen will, solange ist er auch schon aus diesem Grunde nicht berechtigt, seine Hand auf die Kinder zu legen und sie seiner entsittlichenden Strafe zuzuführen.

Wenn es richtig ist, daß, wie Wahlberg sagt, jede Strafrechtsperiode sich vorwaltend jener Strafmittel bedient, die ihrem Hauptcharakter am meisten entsprechen, dann ist es ein trauriges Zeichen für den Charakter unserer Zeit, daß das Strafmittel, dessen sie sich allgemein und fast ausschließlich bedient, mit der moralischen Korruption der davon Betroffenen, wenigstens soweit es sich um Kinder, jugendliche Personen und um das weibliche Geschlecht handelt, fast unvermeidlich verbunden ist. Das Wort: „Jede Vergeltung, die nicht den Maßstab der Sittlichkeit anlegt, wird selbst zur Unsittlichkeit“,¹ gilt auch bezüglich des Staates, und hier trifft der berühmte Ausspruch Iherings² zu: „Kein Unrecht, das der Mensch zu erdulden hat, und wiege es noch so schwer, reicht, wenigstens für das unbefangene sittliche Gefühl, von weitem an das heran, welches die von Gott gesetzte Obrigkeit verübt, indem sie selber das Recht bricht. — Der Hüter und Wächter des Gesetzes verwandelt sich in einen Mörder, er ist der Arzt, der den Kranken vergiftet, der Vormund, der den Mündel erdrosselt.“ —

Aber auch abgesehen von der sittlichen Qualität der Gefängnisstrafe, ist die staatliche Strafe im allgemeinen für Kinder überhaupt nicht geeignet. Denn dem vorwiegend für sinnliche Eindrücke empfänglichen kindlichen Alter entsprechen Strafen, welche lebhaft empfunden, leicht und rasch vollzogen werden und der Öffentlichkeit verborgen bleiben. Die staatliche Strafe aber hat nicht nur keines dieser Erfordernisse, sondern ist in jeder Beziehung geradezu entgegengesetzt geartet. Denn das mühsige, weichliche Dahinbrüten auf den Pritschen der Gefängnisse wirkt keineswegs lebhaft; die staatliche Strafrechtspflege ist ferner keineswegs eine rasche, sondern eine mehr oder minder schwerfällige, mit langwierigen Formalitäten verbundene und endlich — selbst bei Ausschließung der sog. Öffentlichkeit — doch stets eine öffentliche im höchsten Grade, und sie muß dies aus Gründen der persönlichen Rechtssicherheit sein.

Bei Betrachtung des modernen Strafensystems fällt sofort auf, daß hier irgendwelche Strafmittel, welche auch nur annähernd für Kinder angemessen wären, gänzlich fehlen. Denn

¹ Prof. Heinze in Holtzendorffs „Handbuch d. deutsch. Strafr.“ S. 328.

² „Der Kampf ums Recht“ S. 87.

von den heute fast allgemein und besonders nach dem österr. Entwürfe einzig und allein zu Gebote stehenden Strafmitteln der Geldstrafe, der Entziehung von Rechten und Befugnissen und endlich des Gefängnisses im weiteren Sinne sind die zwei ersten bei Kindern überhaupt gegenstandslos und nicht anwendbar, so daß in der Praxis allein die Gefängnisstrafe erübrigt, und zwar sowohl nach dem deutschen Strafgesetzbuche wie nach dem österr. Entwürfe unter vier verschiedenen Namen, nur mit der Modifikation, daß bei Gefängnisstrafen, welche über Kinder verhängt werden, nur drei dieser Bezeichnungen, nämlich Haft, Gefängnis und Festungshaft angewendet werden dürfen, was ziemlich nebensächlich erscheint.

Es ist unter diesen Umständen erklärlich, daß in der letzten Zeit trotz des Hochdruckes der doktrinär-liberalen Wissenschaft sich stets zahlreichere Stimmen von hervorragenden fachmännischen Autoritäten vernehmen ließen, welche die Prügelstrafe zur Diskussion zu bringen suchten.

Die gegen die körperliche Züchtigung als Kriminalstrafe erhobenen Einwendungen gehen teils von den Besserungstheoretikern aus, welche behaupten, daß dieselbe „nicht dienlich“ sei und die Besserung, welche doch nach der Idee dieser Herren in den Gefängnissen sich vollziehen soll, verhindere, indem sie die Freiheitsstrafen zu sehr zurückdränge, — andererseits von seite des doktrinären Liberalismus, welcher dieselbe mit der Würde des Menschen gewissermaßen als eines pantheistischen Atoms aus rationalistischen Gründen für unvereinbar erklärt.

So gegenstandslos nun auch diese Einwendungen an sich sind, so waren es doch bekanntlich stets einzig und allein nur diese theoretischen Irrlichter, niemals aber praktische Erfahrungen, welche zu dem heutigen Zustande der gänzlichen Beseitigung der körperlichen Züchtigung als Kriminalstrafe geführt haben. Die praktischen Erfolge dieser angeblichen Reformen aber waren anerkanntermassen immer und allerorts außerordentlich traurige, sowohl der Menschenwürde und Humanität, wie der „Besserung“ diametral entgegengesetzte, indem sie lediglich die Wirksamkeit des Gefängniswesens nach der allergefährlichsten Richtung, nämlich gegen die Jugend, förderten.

Bei Besprechung der Zulässigkeit der körperlichen Züchtigung als Kriminalstrafe ist es heute von allergrößter Wichtigkeit, Klarheit zu schaffen und diese Frage auf ihren allerwichtigsten Kern einzuschränken und von dem minder wichtigen Beiwerk zu entlasten.

Es ist vor allem vorläufig abzusehen von der körperlichen

Züchtigung als Disciplinarstrafmittel, obwohl gerade diese in den meisten Staaten noch in Übung ist und auch diese als vollkommen rechtlich begründet sich darstellt. Denn die Lösung dieser Frage ist für das Gemeinwohl nicht so dringend, da auch ohne dieselbe in den Strafanstalten immer noch genügende Mittel vorhanden sind, um die Disciplin aufrecht zu erhalten und den Strafcharakter zu wahren. Außerdem birgt gerade die von denjenigen, die sonst Gegner der körperlichen Züchtigung als Freiheitsstrafe sind, merkwürdigerweise oft empfohlene Anwendung derselben als Disciplinarstrafmittel die Gefahr eines willkürlichen Mißbrauchs in sich, welche bei der Anwendung als Hauptstrafe nicht vorhanden ist.

Ebenso ist die Frage der Zulässigkeit der körperlichen Züchtigung auch als Hauptstrafmittel hinsichtlich erwachsener Personen unpraktisch; denn, wie man auch darüber denken möge und wenn auch gewifs manchem frechen Halunken, der sechsmal im Jahre vor Gericht steht und die ihm zubemessenen kurzen Freiheitsstrafen lediglich dazu benutzt, um seine Kunstfertigkeiten und Wissenschaften seinen bedauernswerten Haftgenossen jeden Alters beizubringen, eine ganz gehörige Tracht Prügel etc. etc. etc., die er nicht sobald vergißt und die keineswegs so angenehm ist, als sich von Staatswegen nähren zu lassen und Kinder und junge Leute zu verderben, mindestens ebenso gut thun würde, wie jene Prise Schnupftabak etc. etc. etc., mit der in vielen Gefängnissen die Sträflinge so fürsorglich behufs „Besserung“ versehen werden, — so ist doch auch diese Frage vorläufig keine derart wichtige und dringende, daß durch ihre Ignorierung das Wohl der Gesellschaft besonders empfindlich geschädigt würde.

Ganz anders jedoch verhält es sich damit, ob und in welchem Maße die körperliche Züchtigung zulässig sei, um, wie es in der älteren, noch auf historischer Entwicklung beruhenden, volkstümlicheren Gesetzgebung der Fall war, wieder als selbständige Strafe bei Kindern und jungen Burschen an Stelle der heutigen kurzzeitigen Gefängnisstrafen zu treten. Hierin liegt der Schwerpunkt des Streites um die Prügelstrafe, und hier eben ist diese Frage zu einer brennenden geworden, ja hier ist sie schon entschieden und bedarf keiner gelehrten Beantwortung mehr, weil sie durch die Thatfachen bereits längst in der denkbar grellsten Weise beantwortet ist.

Was ist für einen 12- oder 14jährigen Knaben weniger schädlich, für seine sittliche Integrität weniger verderblich, für ihn als Strafe angemessener, für den Staat billiger und mit weniger Verantwortung verbunden und für die Eltern des Kindes

weniger beunruhigend: eine Anzahl gehöriger, gut bemessener Hiebe oder einige Tage, Wochen oder gar Monate schändlicher, obscöner Gemeinschaftshaft in unseren Gerichtsgefängnissen, Polizeigefängnissen oder Gemeindearresten? Wo haben hier die „Humanität“, „Würde“ und „Besserung“ mehr zu leiden?¹

¹ Selbst Anhänger der Besserungstheorie sehen sich mitunter genötigt, dies offen anzuerkennen; so z. B. sagt Krohne: „Man bemüht sich, die Stockprügel im Interesse der Humanität abzuschaffen; wenn man aber Kinder und junge Leute in solche Schandhäuser steckt und moralisch darin zu Grunde richtet, so daß ihnen mit 19 Jahren kaum noch irgend ein moralischer Sumpf unbekannt ist, so ist damit verglichen die Prügelstrafe eine Humanität und das non plus ultra pädagogischer Kunst.“ („Org. d. Gefängniswesens“ 1886.) — „Ob nicht bei zweckmäßiger Anwendung der körperlichen Züchtigung (im weiteren Sinne) die Zahl unverbesserlicher Jugendlichen, die heute unsere Gefängnisse beherbergen, sich mindern würde, wäre abzuwarten; daß sie besser ist, als eine dem Staate teure Einsperrung bei guter Kost, selbst wenn ein strenger Arbeitszwang vorhanden wäre, scheint einleuchtend zu sein.“ (Bennecke, Zeitschr. f. d. g. Strafr.-Wiss. 1887, S. 212 ff.) — „Ich nehme keinen Anstand, hier für die Einführung der Prügelstrafe als besonderes Strafmittel für jugendliche Personen einzutreten . . . Die große Masse der bestraften Jugendlichen verbüßen ihre Strafen in den Gerichtsgefängnissen, wo sie zu Verbrechern vollständig angeleitet werden. Wie dies geschieht, ist so vielfach von sachverständiger Seite geschildert worden, daß auf diesen schwärzesten Punkt des deutschen Gefängniswesens hier nicht näher eingegangen werden soll. Ich will es auch unterlassen, die schreckenerregenden Resultate dieser Behandlung der Jugendlichen, wie sie aus den Kriminalstatistiken hervortreten, hier vorzuführen, und auf die Frage eingehen, wie ist zu bessern? . . . Es bleibt nichts anderes über, als fort mit den kurzzeitigen Gefängnisstrafen für Jugendliche. Die einzige Lösung ist: An Stelle der kurzzeitigen Gefängnisstrafen die körperliche Züchtigung einzuführen. Ich glaube, es läßt sich gegen die Prügelstrafe bei Jugendlichen, wenn man sich nicht auf einen völlig unberechtigten hypersentimentalen Standpunkt stellt, gar nichts einwenden. Der halbwüchsige Bursche erhält von seinem Vater und seinem Meister oft wegen recht harmloser Fehler Prügel; weshalb soll die Züchtigungsbefugnis dem Staate versagt bleiben; der Meister züchtigt seinen Lehrjungen oft im Zorn ohne Grund, das Züchtigungsrecht des Staates würde nur ausgeübt werden, nachdem in einem geordneten Verfahren das Vergehen festgestellt und rechtskräftig auf Prügel erkannt worden ist.“ (Amtsrichter Dr. Aschrott, Zeitschr. f. d. g. Strafr. Wiss. 1888, S. 36.) — „Die Peitsche reicht allerdings nicht hin, um aus einem Strolch einen gesitteten Menschen zu machen, aber sie reicht wenigstens hin, um ihm das Vergnügen am Unfug zu verderben und die Strafe für junge Taugenichtse zu dem zu machen, was sie sein soll, nämlich zu einem Übel, das nicht ungefühl bleibt und vor dem man sich fürchtet!“ (Illing, Blatt. f. Gefängniskunde Bd. XV.) — Dr. Medem (Zeitschr. f. d. g. Strafr. Wiss. 1887, S. 153) gesteht zu, daß der Ruf nach der Prügelstrafe ein allgemeiner sei. Man vergl. auch die erregenden Ausführungen des R. G. R. Dr. Mittelstädt „Gegen die Freiheitsstrafen“ 1879, S. 81 ff.), ferner Dr. Bennecke l. c. u. s. w. u. s. w.

Den besten Beweis dafür, daß es sich bei der körperlichen Züchtigung denn doch nicht um eine so große Gefahr für die Menschenwürde etc. etc., sondern lediglich um eine nützliche, den praktischen Bedürfnissen entsprechende, ja unentbehrliche Maßregel handelt, bietet die konstante Erfahrung von Jahrtausenden; dieselbe besteht in Dänemark und besonders in England für jugendliche Delinquenten bis heute, ja wurde gerade in der neuesten Zeit daselbst mit größtem Erfolge in noch weitere Anwendung gebracht, ohne daß es deswegen jemand unternommen hätte, diese Länder so ohne weiteres dem „Chore der kulturgeschichtlichen Umkehr“ und der „reaktionären, reformatorischen Impotenz“¹ einzuverleiben, wie dies dem einzelnen Sterblichen geschieht.

Wir wagen es daher, den hier den liberalen Doktrinären entgegengestellten Protesten noch eine weitere und zwar die bei weitem einschneidendste Berichtigung anzufügen: Es ist falsch, daß die Strafe entehre; nicht die Strafe als solche entehrt, sondern das Verbrechen; es ist falsch, daß die körperliche Züchtigung entsittliche oder entehre; nicht die Prügel oder ein paar tüchtige Ohrfeigen entehren den unbändigen Knaben, sondern die nichtswürdige Tagdieberei und Unzucht in den modernen Gefängnissen. —

Aus den angeführten Grenzen des staatlichen Strafrechtes ergibt sich weiter sofort die Unrichtigkeit der heute noch allgemein geltenden Ansicht, daß die strafrechtliche Altersgrenze einzig und allein nach der sog. Zurechnungsfähigkeit zu bestimmen sei, wie dies in fast allen heutigen Strafgesetzen und auch im österr. Entwürfe geschieht. Die Zurechnungsfähigkeit bildet lediglich die allgemeine Voraussetzung, daß von einer staatlichen Strafverfolgung überhaupt die Rede sein kann. Inwiefern aber das Kind Gegenstand der Strafrechtspflege sein darf, bestimmt sich, ganz abgesehen von der Zurechnungsfähigkeit, die selbstverständlich vor allem vorhanden sein muß, nach den in der natürlichen Ordnung begründeten Grenzen der Staatsgewalt mit Hinsicht auf die ganz besondere, ausnahmsweise Stellung, welche das Kind als solches in der menschlichen Gesellschaft einnimmt, und die besonderen wichtigen Pflichten, welche ihm gegenüber bestehen; es wird somit, wie oben gezeigt wurde, vor allem auch darauf Rücksicht zu nehmen sein, daß durch die staatliche Strafe in das der Familie, der Schule etc. zustehende Züchtigungsrecht nicht eingegriffen werde, daß ferner die Kriminalstrafe nur in solchen Fällen eintrete, wo es die Rechts-

¹ So z. B. Hofr. Prof. Dr. Wablberg im „Handbuch des Gefängniswesens“ von Holtzendorff, Bd. I, S. 137. (!)

sicherheit notwendig erfordert, und endlich nur insoweit, als dem Staate auch wirklich geeignete, oder doch zum mindesten nicht direkt entsittlichende Strafmittel zur Verfügung stehen.

Was nun aber endlich die Zurechnungsfähigkeit selbst anbelangt, so ist vor allem zu bemerken, daß dieselbe im allgemeinen, — d. h. abgesehen von speciellen Fällen, wo dieselbe in concreto aus besonderen Gründen in Zweifel gezogen wird, — als eine Thatsache zu behandeln ist, nicht aber als eine Frage, wie dies nach dem Beispiele des Code pénal fast ausnahmslos in der heutigen Strafgesetzgebung hinsichtlich der Kinder geschieht, indem sie es dem Richter überläßt, im einzelnen Falle zu entscheiden, ob das Kind bereits mit „Einsicht“, „Discernement“, etc. gehandelt habe.

Denn nicht nach den etwa möglichen Ausnahmen hat sich der Gesetzgeber zu richten, sondern nach dem, was gewöhnlich, ut in pluribus, zu geschehen pflegt. So sagt schon Cicero (lib. I tit. 3. de leg. et senat. con.): „Jura constitui oportet in his, quae saepius accidunt; ex his autem, quae forte uno casu accidere possunt, jura non constituuntur.“ — Ebenso lehrt der hl. Thomas: „Quia legislator non potest omnes singulares casus intueri, proponit legem secundum ea quae in pluribus accidunt, ferens intentionem suam ad communem utilitatem.“ (Summ. Theol. 1. 2. qu. 96 art. 6 corp.) — „Et si posset legislator omnes casus considerare, non porteret, ut omnes exprimeret, propter confusionem vitandam, sed legem ferre deberet, secundum ea quae in pluribus accidunt.“ (1. 2. qu. 96 art. 6 ad 3.) — „Statuta communia proponuntur secundum quod multitudini conveniunt. Et ideo legislator in eis statuendis attendit id, quod communiter habetur et in pluribus accidit.“ (2. 2. qu. 147 art. 4 corp.)

Die absurde Detaillierung und Bagatellisierung des Stoffes bildet eben das Hauptmerkmal der modernen Gesetzgebung und ist eine notwendige Folge der in derselben herrschenden Principienlosigkeit, der Leugnung oder Bestreitung selbst der ersten von der natürlichen Vernunft unmittelbar erkannten Grundsätze im allgemeinen und des Bestandes einer natürlich-sittlichen Ordnung und des einen Teil derselben bildenden Naturrechtes insbesondere.

Die moderne Strafrechtswissenschaft und Gesetzgebung ist über alles im Zweifel: sie weiß nicht, was eigentlich die Strafe und ihr Wesen sei; — sie weiß nicht, was Schuld ist; — sie weiß nicht, welches die Voraussetzungen für die Strafen seien; — sie weiß nicht und ist thatsächlich bereits in voller Verzweiflung über das Problem, was eigentlich die Zurechnungsfähigkeit sei und ob ein solches Ding überhaupt existiere; — sie weiß

natürlich noch weniger, in welchem Alter ungefähr jener zweifelhafte Zustand in dem Kinde vorhanden sei, den sie durch den nebelhaften Begriff „Einsicht“, dessen Inhalt sie eingeständenermaßen nicht kennt oder ganz leugnet, bezeichnen will, — u. s. f. u. s. f. Und da bleibt schliesslich allerdings nichts anderes mehr übrig, als entweder jeden einzelnen konkreten Fall durch specielle Gesetzesbestimmungen zu regeln, oder insofern dies physisch unmöglich ist, das Ganze einfach dem Richter oder, besser gesagt, dem Zufalle und der Willkür anheimzustellen, wie dies in der heutigen Strafgesetzgebung so vielfach geschieht.

Ein solches Vorgehen ist jedoch einer verständigen Gesetzgebung durchaus unwürdig; es ist thöricht und verderblich, das Kind, wie es der Code pénal und die meisten neueren Gesetze thun, gewissermaßen schon von der Wiege an misstrauisch zu beobachten, ob es nicht etwa bereits für die Kriminalpädagogik reif sei und schon genug „discernement“ habe, um von Verbrechern und Strolchen unterrichtet werden zu können; es ist absurd, 5- oder 6jährige Kinder, wie dies in Frankreich geschah und noch geschieht, wegen kindlichen Unfuges vor Gericht einer peinlichen Prüfung hinsichtlich ihrer „Einsicht“ zu unterwerfen, und dies umso mehr, als man kaum zwei Strafrechtsgelehrte findet, die bezüglich dessen, was man in concreto eigentlich unter dieser Einsicht verstehen solle, einig wären.¹

Der Gesetzgeber hat vielmehr jene Altersgrenze für die strafrechtliche Verantwortlichkeit, eventuell in Abstufungen nach der Schwere der Deliktsarten, festzusetzen, welche nach dem vorhandenen Volkscharakter und den lokalen und sonstigen Verhältnissen ut in pluribus sich als entsprechend darstellt. Der Umstand aber, dafs vielleicht in dem einen oder anderen Ausnahmefalle bereits in einem früheren Alter eine strafrechtliche Verfolgung möglich und begründet wäre, kann nach den oben angeführten Grundsätzen bei einer zielbewußten Gesetzgebung nicht in Betracht kommen und rechtfertigt in keiner Weise die Bestimmung des Code pénal und der modernen

¹ „Es ist ein Skandal, ein noch nicht vollbrachtes 8 oder 9 Jahre altes Kind auf die Anklagebank zu setzen“ (Rossi, traité de droit pénal). — „Ein Skandal, auf dem Sitze der Verbrecher ein Kind von 3 oder 4 Jahren zu sehen“ (Nicolini, Quaest. I—XVI No. 9). — „Man erkennt leicht die Gefahr, die darin liegt, dafs man ein Kind von wenigen Jahren der öffentlichen Gerechtigkeit und den Nachforschungen über das Unterscheidungsvermögen unterstellt“ (Paoli, Nozioni di diritto penale, Genova 1871). — „Das Gesetz kann die Kinder nicht der Rechtspflege anheimstellen wollen; es kann sie nicht für ihr ganzes Leben durch ein öffentliches Urteil in einen schlechten Ruf bringen wollen, welches nicht wieder gut zu machende und völlig unnütze Schäden verursacht“ (Haus, Princ. di diritto penale I No. 613).

Gesetze über die Prüfung der Zurechnungsfähigkeit bei unmündigen Kindern. Ist die Altersgrenze von der Gesetzgebung in einer den gegebenen Verhältnissen entsprechenden Weise festgesetzt, so entfällt auch jede solche überaus problematische Prüfung; wenn aber das Gesetz eine solche Untersuchung des Geisteszustandes für unentbehrlich hält, dann ist dies eben nur ein Zugeständnis und ein Beweis dafür, daß die Altersgrenze unrichtig und viel zu niedrig angesetzt wurde, und man es daher dem Richter überlassen will, wenigstens in den schreiendsten Fällen diesen Mißgriff der Gesetzgebung zu korrigieren.

Die Unrichtigkeit dieser gesetzlichen Bestimmungen über die Prüfung der „Einsicht“ etc. bei Kindern wird auch bereits von einer großen Zahl von Fachmännern anerkannt¹ und zeigt sich auch handgreiflich in der heillosen Verwirrung, welche dadurch sowohl in der Theorie wie in der Praxis herbeigeführt wurde.

Was man unter dieser „Einsicht“, „discernement“ etc. bei einem Kinde eigentlich verstehen soll, ist bis heute eine unter den

¹ So sagt z. B. Prof. Getz, Verfasser des Norwegischen Strafgesetzentwurfes: „Was unter der in den meisten modernen Strafgesetzen enthaltenen Bedingung, daß das Kind die verbrecherische Beschaffenheit der Handlung eingesehen haben muß oder wie der französische Kunstausdruck lautet: avec discernement gehandelt habe, wird immer unklar bleiben müssen In Wirklichkeit zeigt ja auch die Praxis, daß die Gerichte hier vollständig in Verwirrung sind und diese Bestimmung auf die verschiedenste Weise auffassen.“ („Mitteilungen der internat. kriminalist. Vereinigung“ 1889, S. 111.) In dem Gutachten des Prof. Foinitzky (Petersburg) für den zweiten intern. Krim.-Kongress zu Bern 1890, heißt es u. a.: „Die wahre Bedeutung der Erkenntnisfrage beziehentlich der Jugendlichen ist unbestimmt und ungreifbar . . . , Jugendliche unterscheiden sich von Erwachsenen hauptsächlich nicht durch das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein des Bewußtseins oder der Erkenntnis des Verbotes, diese oder jene Handlung zu begehen, sondern der Unterschied liegt vielmehr in der leichten Zugänglichkeit für äußere Eindrücke, in der Leichtigkeit, von äußeren Eindrücken beherrscht zu werden und im geringeren Grade der Widerstandsfähigkeit. Die Erkenntnis der Gesetzwidrigkeit, welcher das Gesetz ein besonderes Gewicht beizulegen scheint, gibt ein Kriterium von untergeordneter Bedeutung Auch steht nichts im Wege, auch bezüglich eines Erwachsenen den Beweis des Nichtvorhandenseins dieser Erkenntnis zu erbringen, da diese Präsumpzio keine Praesumptio juris et de jure ist Die besondere Frage über das Erkenntnisvermögen der Jugendlichen ist somit lediglich eine Wiederholung der Hauptfrage über die Zurechnung, welche den einzigen Zweck hat, die Aufmerksamkeit der Richter auf die Zurechnungsfähigkeit zu lenken, wo es sich um einen Jugendlichen handelt Diese Wiederholung trägt nichts zur Erklärung der Sache bei, hindert vielmehr, die richtige Entscheidung zu fassen über die Behandlungsweise und das Schicksal der jugendlichen Verbrecher, und führt zu verfehlten Ergebnissen.“

Kriminalisten ungelöste und von vielen bereits für überhaupt unlösbar erklärte Streitfrage.

Während Glaser diese Zurechnungsfähigkeit lediglich in der Fähigkeit sieht, eine Handlung unter dem Gesichtspunkte von Recht oder Unrecht zu betrachten, also in der Fähigkeit, Gut und Böses von einander zu unterscheiden, erklärt Hälschner etwas humaner, daß das, und überhaupt das Vorhandensein der bloßen Pflichterkenntnis bei weitem nicht genüge, um bei Kindern die Zurechnungsfähigkeit für festgestellt zu erachten, weshalb er die Bestimmungen des Strafgesetzbuches für das Deutsche Reich, des österr. Entwurfes etc. über die Feststellung der zur Erkenntnis der Strafbarkeit der That erforderlichen Einsicht bei Kindern ganz richtig als direkt irreführend bezeichnet. — Wahlberg schließt sich der Meinung Clarus' an, derzufolge die Zurechnungsfähigkeit diejenige Beschaffenheit einer Person ist, welche sie befähigt, eine Handlung nach ihrem Zwecke, den Mitteln und Folgen, dem Verhältnisse zum Gesetze zu berechnen und sich selbständig für die Ausführung oder Unterlassung zu bestimmen. — Heffter erfordert entwickeltes Denkvermögen, — Köstlin lediglich Bewußtsein der Pflicht, — dagegen Berner ein dreifaches entwickeltes Bewußtsein, nämlich seiner selbst, der Außenwelt und Pflichtbewußtsein, — Gerichtsrat Schaper fordert außerdem noch viertens ein entwickeltes Rechtsbewußtsein und definiert die Zurechnungsfähigkeit als strafrechtliche Verantwortlichkeit sehr treffend als in der Möglichkeit bestehend, mit Willkür sich selbst einem entwickelten Rechtsbewußtsein entsprechend zu benehmen, weshalb es auch bei Kindern von 12—18 Jahren unmöglich genügen könne, an der Hand der zehn Gebote das Unterscheidungsvermögen zu prüfen. — Schütze in seinem Lehrbuche erklärt die Zurechnungsfähigkeit als denjenigen Zustand, bei welchem das volle Bewußtsein von der strafrechtlichen Bedeutung der Handlung möglich ist. — Heinze fordert „Möglichkeit der Wirksamkeit der Pflichtvorstellung“, — Hagen begnügt sich mit einem „die Unterlassung der Ausführung ermöglichenden Vernunftgebrauche“ (!). — Dagegen fordert Kraft-Ebing „Unterscheidungsvermögen und Willkür“, indem er erklärt, daß gerade bei Kindern trotz des Unterscheidungsvermögens die Zurechnungsfähigkeit meistens fehle, „weil ein erstarkter, auf rechtliche, sociale, ethische Anschauungen sich stützender Wille noch nicht vorhanden ist.“ — Derselben Ansicht ist Foinitzky, nach dem die Zurechnungsfähigkeit ebenso aus der Wissensfähigkeit wie aus der Willensfähigkeit besteht.

— Liszt findet die Zurechnungsfähigkeit nur in der „normalen Bestimmtheit durch Motive“, dagegen an anderer Stelle in dem „normalen Geisteszustande des geistig reifen und geistig gesunden Menschen“. Streng erklärt, daß die Annahme der Zurechnungsfähigkeit mit dem zwölften Lebensjahre auf der Unterstellung und Fiktion beruhe, daß die zur strafrechtlichen Verantwortlichkeit erforderliche geistige und sittliche Ausbildung in der Schule mit dem zwölften Lebensjahre durchschnittlich bereits vollendet sei, was im Widerspruche mit der Dauer des obligatorischen Volksschulunterrichtes bis zum vollendeten vierzehnten Lebensjahre stehe. Während Wahlberg, Schaper und andere ganz richtig die Abstufung der strafrechtlichen Zurechnungsfähigkeit für einen Nonsens erklären, ist Liszt (Lehrbuch) der gegenteiligen Ansicht, indem er meint, daß diejenigen, welche die Abstufung der Zurechnungsfähigkeit leugnen, nur zeigen, daß sie eigentlich nichts verstehen (!) u. s. f.¹

¹ In seiner neuesten Publikation über die strafrechtliche Zurechnungsfähigkeit, (Vortrag, gehalten am 4. August 1896 auf dem 3. internat. Psychologenkongress, mitgeteilt in der Zeitschr. f. d. g. Strafr.-Wiss. 1896, S. 70) läßt Liszt jedoch auch diese von ihm bisher vertretene Theorie von der „normalen Bestimmtheit durch Motive“ zur Gänze fallen und erklärt schließlic, daß von allen bisher bestehenden Systemen, welche das Wesen der Zurechnungsfähigkeit entweder in der Willensfreiheit im indeterministischen Sinne, oder in der Betonung des intellektuellen Momentes („Einsicht“), oder in der normalen Bestimmtheit durch Motive suchten, keines haltbar sei. Er sieht nunmehr konsequenterweise die einzige noch erübrigende Lösung dieser Frage in der gänzlichen Leugnung und endgültigen Beseitigung der bisherigen veralteten Begriffe der „Zurechnungsfähigkeit“ sowie der „Schuld“ und der „Sühne“ und fordert demgemäß die Ersetzung der „Strafe“ durch „heilende Besserung und sichernde Verwahrung“, indem er seinen interessanten Vortrag mit den Worten schließt: „Die Begriffe Schuld und Sühne mögen in den Schöpfungen unserer Dichter weiter leben wie bisher; strenger Kritik der geläuterten (!!!) wissenschaftlichen Erkenntnis vermögen sie nicht stand zu halten. Damit tritt auch die Strafe zurück hinter der heilenden Besserung und sicheren Verwahrung. Die begriffliche Scheidewand zwischen Verbrechen und Wahnsinn weicht und fällt, und mit ihr die starre Herrschaft desjenigen juristischen Begriffes, über den ich heute zu sprechen hatte: der strafrechtlichen Zurechnungsfähigkeit.“ —

Überaus charakteristisch ist das, was Prof. v. Calker in seiner Besprechung dieses Vortrages Liszts sagt („Deutsche Juristenzeitung“ 1897 No. 2), weshalb wir diese staunenswerte Selbstkritik der modernen Strafrechtswissenschaft unsern Lesern unmöglich vorenthalten können. Es heißt daselbst: „Liszt sprach die Überzeugung aus, daß die heute im Gebiete des Strafrechtes herrschenden rechtlichen Anschauungen des Volkes einer geläuterten wissenschaftlichen Erkenntnis nicht mehr stand zu halten vermögen, und daß damit der ganze stolz aufragende Bau des

Man denke sich alle diese doch unbestrittenermaßen „auf der Höhe der modernen Wissenschaft“ stehenden Männer als Richter! Welche praktische Gestaltung werden die Worte der modernen Strafgesetzbücher betreffend die Feststellung der „zur Erkenntnis der Strafbarkeit der That erforderlichen Einsicht“ etc. erhalten?

Wenn man vielleicht, wie es geschieht, sich zur Rechtfertigung

Strafrechtes in seinen Grundpfeilern erschüttert sei. — Kaum jemals mag es geschehen sein, daß einer auf 1000jährige Entwicklung zurückblickenden Wissenschaft von einem ihrer Vertreter in solcher Weise der Untergang gekündigt wurde. — Man wird nun wohl den Versuch machen müssen, auf neuen Fundamenten und tauglicheren Grundpfeilern ein Gebäude zu errichten, das im wesentlichen derselben Aufgabe zu dienen bestimmt ist, die bisher das Strafrecht hätte erfüllen sollen. Die jungdeutsche Kriminalistenschule hat dieses Werk bereits in Angriff genommen. Hat sie bisher auch noch kein bis ins einzelne ausgearbeitetes System zu liefern vermocht (!), so finden wir doch schon höchst bemerkenswerte Anfänge hierzu gegeben“ — !!!

Also das Strafrecht und die ganze bezügliche Wissenschaft „ist in den Grundpfeilern erschüttert“ oder bereits „untergegangen“; die Begriffe „Schuld“, „Sühne“, „Zurechnungsfähigkeit“ sind unhaltbar und können fürderhin nur mehr „in den Schöpfungen der Dichter“ weiterleben, und an Stelle aller dieser Ruinen soll ein „neues System“, ein neues „Lehrgebäude“ treten, zu welchem bereits „bemerkenswerte Anfänge“ gegeben sein sollen! — Es ist doch wirklich schon unheimlich; noch haben wir uns von dem Staunen und dem Schrecken vor den letzten neuesten Systemen der Besserungsschule nicht erholt, geschweige denn dieselben begriffen, und schon wird kundgemacht, daß dieselben auch schon wieder zusammengestürzt seien, und ein neues System im Anzuge sei. Was sollen wir aber in der Zwischenzeit jetzt machen, bis dieses neue „Gebäude“ fertig und „ausgebaut“ sein wird? Und was erst sollen wir dann machen, wenn dasselbe dem Vorbilde bewährter Muster folgend noch vor seiner Fertigstellung und Kollaudation auch wieder zusammenstürzen sollte?

Es macht einen tragikomischen Eindruck, zu sehen, wie die Hauptvertreter der modernen Strafrechtswissenschaft den völligen Bankrott derselben schildern und dabei doch in einem Atem die Sache so darzustellen suchen, als ob in Wirklichkeit nicht ihre „geläuterte wissenschaftliche Erkenntnis“, d. h. die absurden Hypothesen und Lehrmeinungen der Besserungsdoktrin, wie sie seit Mitte des vorigen Jahrhunderts sich entwickelt haben, zusammengestürzt wären, sondern die wirkliche „auf 1000jährige Entwicklung zurückblickende“ Rechtswissenschaft. Wir sind gerade im Gegenteile überzeugt, daß die Zeit nicht mehr ferne ist, wo eben diese wahre, auf der gesunden natürlichen Vernunft und auf historischer Entwicklung beruhende Strafrechtswissenschaft von den ihr durch die sich selbst widerlegenden „Ergebnissen“ der rationalistischen Forschung angelegten unwürdigen Fesseln sich befreien und nach verdientem Zusammenbruche der modernen „Kriminalpädagogik“ innerhalb ihrer natürlichen, jetzt beseitigten Grenzen ernst und würdig zum Heile der Völker wiedererstehen wird. —

tigung derartiger Gesetzesbestimmungen darauf berufen will, daß in der Praxis solche theoretische Streitigkeiten keinen Einfluß üben, und daß der Richter, stets seinem natürlichen Rechtsgeföhle folgend, das Richtige treffen werde, so ist eine solche Unterstellung entschieden unrichtig; denn derjenige Richter, welcher mit der Theorie in einer innigeren Verbindung steht und sich in dieser Frage eine selbständige Meinung gebildet hat, wird gegenüber diesen nichtssagenden Worten des Gesetzes auch in der Praxis nach derselben vorgehen; derjenige Richter aber, bei dem dies nicht der Fall ist, wird, wie es die allgemeine Erfahrung zeigt, meistens infolge der Kürze der für die Verhandlung offenstehenden, oft auf wenige Minuten beschränkten Zeit nur darauf sehen, ob das Kind einigermaßen Unrecht von Recht, Gut und Böses, Brav oder Schlimm zu unterscheiden vermag, worauf ja allerdings bereits die Textierung dieser Gesetzesbestimmungen hinweist und was allerdings bei dem vierjährigen Kinde bereits fast ebenso der Fall ist, wie bei dem zwölfjährigen. —

Wie in der That sich in der Praxis die Anwendung dieser Bestimmung gestaltet, das hat Reichsgerichtsrat Dr. Mittelstädt, dem doch gewiß eine allgemeine und tiefgehende praktische Erfahrung in dieser Hinsicht, besonders für Deutschland, nicht abgesprochen werden kann, klargestellt, indem er erklärt, daß „die Fälle, in denen die Zuerkennung einer Kriminalstrafe gegen Kinder und jugendliche Übelthäter geradezu sinnlos erfolgt, außerordentlich zahlreich seien, und daß man in Deutschland wie anderwärts die zur Erkenntnis der Strafbarkeit einer Handlung erforderliche Einsicht in der Praxis lediglich davon abhängig mache, daß sich in dem kindlichen Bewußtsein einige Vorstellungen und Erinnerungen von verbotenen Dingen äußerlich nachweisen lassen“.

In allen Ländern, wo diese Bestimmungen Gesetzeskraft haben, zeigt sich die größte Ungleichheit und Willkürlichkeit in der Behandlung der angeschuldigten Kinder. In Sachsen geschieht es unter 400 Fällen nur einmal, daß bei einem solchen Kinde ein Mangel der erforderlichen Einsicht gefunden wird, also bei 0,25 %, und es scheint fast, wie Direktor P. Bessler sagt (Bl. f. Gefängniskunde 1887, S. 162), als ob dies nur bei einer an Idiotismus grenzenden Beschränktheit der Fall wäre. In England verurteilt man ein unmündiges, bisher ganz unbescholtenes Kind wegen Vernaschung einiger Stückchen Zucker im Werte von 3 kr. zu 5 Jahren Zuchthaus (v. den oben mitgetheilten Fall aus London), während junge, verkommene

Lebemänner, welche ungeheuerliche Unzuchtsverbrechen oder Morde aus Eifersucht etc. begehen, wegen mangelnder Zurechnungsfähigkeit freigesprochen werden. In Frankreich wirft man 8-, ja 6jährige „Angeklagte“ in die Untersuchungskerker und schleppt sie wegen politischer Verbrechen, Duell etc. etc. vor die Strafsenate und Schwurgerichte, und was Österreich anbelangt, so sagt selbst der gewifs nicht pessimistisch disponierte Hofrat Dr. Zucker mit Hinblick auf den Strafgesetzentwurf vom J. 1889: „Wir werden uns nunmehr auch in Österreich auf Untersuchungen und Strafverhandlungen gegen 12jährige Hochverräther, Duellanten, Entführer und andere „Verbrecher“ dieser Art gefafst machen müssen, wobei überdies die Möglichkeit der Verurteilung solcher Übelthäter gar nicht ausgeschlossen sein wird.“¹

Die Zurechnungsfähigkeit ist, wie bereits oben wiederholt betont wurde, durchaus nicht der einzige Bestimmungsgrund bei der Festsetzung der strafrechtlichen Altersgrenze und hat vielmehr hierbei eine relativ untergeordnete Bedeutung. Allein selbst, wenn man wirklich nur einzig und allein auf die Zurechnungsfähigkeit Rücksicht nehmen wollte, wie dies heute geschieht, so könnte man doch trotzdem vernünftigerweise nicht zu jenen Resultaten gelangen, wie uns dieselben in der modernen Strafgesetzgebung entgegentreten. Denn ein 12 oder 8jähriges Kind oder gar ein 5jähriges Baby als „zurechnungsfähig“ im strafrechtlichen Sinne zu erklären, ist an sich absurd. Der Begriff der strafrechtlichen Zurechnungsfähigkeit hat denn doch einen viel weiteren Inhalt als die blofse Fähigkeit, einigermaßen Gutes und Böses, Verbotenes und Erlaubtes zu unterscheiden.

Bei tollen Knabenstreichen ist die Erkenntnis der Strafbarkeit gewifs in den meisten Fällen wenigstens dunkel vorhanden, ja sie ist es ja eben gerade, welche oft dem ungestümen, in seinen Rechtsbegriffen und Weltanschauungen noch ganz ungeklärten und verworrenen, unreifen Knaben, der sonst die besten und edelsten Anlagen haben kann, diese Streiche als ganz besonders reizend, ja im gegebenen Augenblicke geradezu unwiderstehlich unterhaltend und komisch erscheinen läfst; aber ganz gewifs ist hier ein Eingreifen des Kriminalrechtes eine Absurdität, denn es fehlen hier fast in allen Fällen das entwickelte Rechtsbewufstsein, eine genügende Weltanschauung und Erfahrung, die Fähigkeit zur genügenden Beurteilung der äufseren

¹ „Über die Behandlung der verbrecherischen und verwahrlosten Jugend in Österreich“. Wien 1894. S. 74.

Lebensbedingungen des Einzelnen wie der Gesamtheit, sowie vor allem die Willenskraft, ohne welche in solchen Fällen bei Kindern eine strafrechtliche Zurechnungsfähigkeit nicht angenommen, sondern höchstens fingiert werden kann.

Denn die Zurechnungsfähigkeit im strafrechtlichen Sinne, d. h. als Voraussetzung der Rechtsstrafe, ist der normale Geisteszustand des körperlich und geistig reifen Menschen und setzt daher nicht bloß die Entwicklung der Erkenntniskraft („Einsicht“, „discernement“ etc.) voraus, sondern auch eine bewusste Willenskraft, d. h. die moralische Fähigkeit, gegenüber den Verlockungen und verderblichen Einflüssen sich selbst den Forderungen der Vernunft gemäß zu bestimmen. Es kann nun allerdings Fälle geben, in denen eine strafrechtliche Zurechnungsfähigkeit trotz des Mangels der Willenskraft mit vollem Rechte angenommen wird, wie z. B. bei selbstverschuldeter oder gar beabsichtigter aktueller Trunkenheit oder bei gewissen habituellen Zuständen (Trunksucht, Perversion des Geschlechtstriebes etc. etc.), allein dies kann stets nur bei erwachsenen Personen der Fall sein, wo es sich um eine bereits entwickelte, aber durch eigenes Verschulden geschwächte Willenskraft handelt, niemals aber dann, wenn eine genügende Willenskraft, wie bei Kindern, überhaupt noch nicht vorhanden ist und sich naturgemäß erst entwickeln soll; denn im ersteren Falle (bei Erwachsenen) wird die Willenskraft als notwendige Voraussetzung der strafrechtlichen Zurechnung durch das in ihrer bewussten Schwächung gelegene Verschulden ersetzt, im letzteren Falle aber (bei Kindern) kann von irgend einem solchen Verschulden selbstverständlich nicht die Rede sein. Es ist überhaupt ein überaus unheilvoller Grundirrtum der modernen Doktrin, daß sie den scheinbar unzurechnungsfähigen erwachsenen Verbrecher mit dem unreifen Kinde auf eine Stufe stellt und den Zustand beider, die doch gar nichts miteinander gemein haben, nach denselben Grundsätzen behandelt. Und so kommt es, daß man den durch eigenes Verschulden und wiederholte Vornahme des verbrecherischen Aktes in seiner Willenskraft geschwächten erwachsenen Gewohnheitsverbrecher nicht genug vorsichtig und anthropologisch behandeln kann und am liebsten ganz straflos lassen oder höchstens in eine Kranken- oder Irrenanstalt bringen möchte, während man den unreifen, heranwachsenden Kindern wegen des naturgemäßen Mangels einer entwickelten Erkenntnis und Willenskraft „moralischen Schwachsinn“ — „folie manie“ (siehe Lambroso u. a.) zuschreibt und sie deshalb, geradeso als ob es sich um

einen krankhaften oder verschuldeten Zustand handelte, kriminalpädagogisch „heilen“ will. —

Die erforderliche normale Willenskraft wird erst erworben durch die Erziehung, möge dieselbe durch die Eltern oder durch einen Hofmeister etc., oder, wie in den meisten Fällen, durch den härtesten Lehrmeister, nämlich durch das Leben selbst und die Erfahrung geschehen. Solange somit das Kind noch heranwächst und seine körperliche und geistige Entwicklung im engeren Sinne noch nicht abgeschlossen ist, kann meistens nicht einmal von einer entsprechenden „Einsicht“, noch weniger aber von einer solchen Willenskraft die Rede sein, und kann daher auch eine Zurechnungsfähigkeit im strafrechtlichen Sinne, d. h. als Voraussetzung der Rechtsstrafe nicht angenommen werden.¹

Wohl kann man auch bei einem Kinde von einer gewissen Zurechnungsfähigkeit sprechen, jedoch in einem ganz anderen Sinne, nämlich insofern, als auch die Erziehungsstrafe, deren eigentliches Objekt das heranwachsende Kind ist, eine gewisse Einsicht auf seiten des letzteren voraussetzt. Diese Erziehungsstrafe hat aber begrifflich mit der staatlichen Strafrechtspflege, welche einzig die Rechtsstrafe im strengen Sinne zum Gegenstande hat, gar nichts zu thun und kann regelmäÙig vom Staate überhaupt nicht ausgeübt werden, weil sie naturgemäß ausschließlich Sache der Familie oder des an deren Stelle tretenden jeweiligen Trägers der Erziehungsgewalt ist.

Diesen Unterschied zwischen der Rechtsstrafe und der Erziehungsstrafe und folgeweise auch zwischen der Zurechnungsfähigkeit im strafrechtlichen Sinne, d. h. als Vor-

¹ So sagt u. a. Kraft-Ebing: „Es ist gerade bei jugendlichen Individuen häufig denkbar, daß trotz „Unterscheidungsvermögens“ die Zurechnungsfähigkeit fehlt, einfach weil ein genügend erstarkter, auf rechtliche, sociale, ethische Anschauungen sich stützender Wille noch nicht vorhanden ist.“ (Ger. Psychopathie S. 55.)

„Die unter der meist ganz willkürlichen Annahme genügender geistiger Reife und Zurechnungsfähigkeit dem Kinde auferlegten vorzeitigen Kriminalstrafen fügen nur ein weiteres Unrecht zu dem Unrechte hinzu, das durch eine etwa verwehrte Erziehung dem Kinde widerfahren ist. . . . Kinder von 12 bis 14 Jahren, die stehlen oder andere Übertretungen sich zu Schulden kommen lassen, wissen zwar in der Regel, daß sie etwas Verbotenes thun, es fehlt ihnen aber der Überblick über die Tragweite ihrer Handlung. Der bleibende Makel einer Kriminalstrafe verschleißt ihnen Lebenswege, bevor sie noch für das Leben reif und einer selbständigen Entschließung fähig geworden sind. Übertretungen der Strafgesetze an Kindern zu ahnden, sollte zunächst der häuslichen Zucht überlassen werden. . .“ (Direktor Streng, Bl. f. Gefängniskunde 1884, S. 158.)

aussetzung der strengen Rechtsstrafe und der Zurechnungsfähigkeit im vulgären Sinne, d. h. als Voraussetzung der Strafe überhaupt und besonders der Erziehungsstrafe hat die moderne Strafrechtsdoktrin unter dem Einflusse der Besserungstheorie fast gänzlich verwischt, und aus dieser sophistischen Vermengung zweier so verschiedener Begriffe erklären sich viele sonst unbegreifliche Erscheinungen auf dem Gebiete der heutigen Strafrechtspflege. —

Aus dieser Konfundierung erklärt sich auch der von vielen Gelehrten konstatierte offene Widerspruch, welcher besonders hinsichtlich der Auffassung der Zurechnungs- und Rechtsfähigkeit zwischen dem Civilrechte und dem Strafrechte heute besteht, worauf unter anderen besonders Prof. Geyer¹ wiederholt hingewiesen hat. Während man im Privatrechte die Minderjährigen bis in das reife Mannesalter hinein mit allen möglichen schützenden und wegen ihrer gar zu weit gehenden, zudringlichen Sorgfalt sogar oft recht lästigen und nachtheiligen Vorschriften umgibt und ihre Handlungsfähigkeit nicht anerkennt, geht man im Kriminalrechte bereits in der zartesten, unmündigen Kindheit mit Kriminalstrafen gegen sie vor, welche sie gerade mit Rücksicht auf ihr kindliches Alter im allgemeinen noch weit schwerer, unvergleichlich vernichtender treffen, als dies bei Erwachsenen der Fall sein könnte.

Man beruft sich hierbei auf die alte, auf ganz unhaltbaren Voraussetzungen beruhende Phrase: „Man dürfe keine Parallele mit dem Civilrechte ziehen, denn zur Einsicht in die oft sehr verwickelten civilrechtlichen Verhältnisse bedürfe es einer gröfseren Reife, als zur Einsicht in die Strafwürdigkeit verbotener Handlungen.“ Aber abgesehen von der Frage, ob denn wirklich diese „Einsicht“ allein für die Bestimmung der strafrechtlichen Altersgrenze maßgebend sei, beruht diese Auffassung eben auf dem alten Vexierspiele, welches in der Theorie mit dem Worte „Einsicht“ etc. getrieben wird, welches aber in der Praxis stets nur darauf zielt, ob das Bewußtsein von Recht und Unrecht einigermaßen vorhanden ist.

Wenn nun diese „Einsicht“ auf strafrechtlichem Gebiete wirklich genügt, so müßte dies auch auf civilrechtlichem Gebiete der Fall sein, indem hier eine ganz gleichwertige „Einsicht“ vorhanden ist. Der zwölfjährige Knabe, der Gut und

¹ So in seinem Referate über das russische Strafgesetz in der „Zeitschr. f. d. g. Strafr.-Wiss.“ 1884, S. 199 ff., ferner vergl. man das Gutachten des M. Edouard Gauckler, Prof. in Caen in den „Mitt. der internat. kriminal. Vereinigung“ 1889, S. 77 u. a. m.

Bös, Mein und Dein unterscheidet und sogar ein sehr deutliches Gefühl von der „Strafwürdigkeit“ seiner Streiche besitzt, indem er weiß, daß es ratsam ist, sowohl die strafende Hand des Vaters wie den Polizeimann oder Flurenwächter zu meiden, kennt auch auf civilrechtlichem Gebiete ganz entsprechend seinen Vorteil und weiß, was für ein Unterschied zwischen Geben und Bekommen, Soll und Haben besteht. Wenn man nun auf privat-rechtlichem Gebiete diese letztere „Einsicht“ nicht als hinreichend ansieht, so wird man auch auf strafrechtlichem Gebiete konsequenterweise nicht die ihr entsprechende Einsicht zwischen Gut und Bös, Erlaubt und Verboten als ausreichend ansehen dürfen. Wenn man aber von der „Einsicht in komplizierte Civilrechtsverhältnisse“ spricht, so darf man ihr vernünftigerweise auch auf strafrechtlichem Gebiete nicht diese kindliche Einsicht in die Strafwürdigkeit der Handlung, sondern eine der zur Lösung komplizierter privatrechtlicher Verhältnisse nötigen Einsicht entsprechende Erfahrung und Willenskraft des geistig und physisch reifen Menschen entgegenstellen.

Hinzu kommt noch der Umstand, daß ein bloßer Vermögensverlust für das Kind oder den jungen Menschen doch mit der Vernichtung seiner künftigen bürgerlichen Existenz und aller moralischen Haltpunkte, mit dem sittlichen und socialen Ruin, wie er durch eine Gefängnisstrafe bei Kindern fast in allen Fällen unvermeidlich herbeigeführt wird, gar nicht verglichen werden kann, indem gerade die Bewahrung dieser Güter noch weit mehr den Schutz des Staates fordert, als reine Vermögensinteressen.

Während auf dem Gebiete des Civilrechts die Rechtsbegriffe mit juristischer Konsequenz festgehalten und erweitert wurden, hat man auf dem Gebiete des Strafrechtes unter der Herrschaft der Besserungstheorie und der übermäßigen sogen. anthropologischen und kriminalpolitischen Tendenzen den rechtlichen Charakter gerade der wichtigsten und grundlegenden Begriffe fast völlig aus den Augen verloren und sucht den Inhalt derselben im Chaos der vulgären Denkungs- und Ausdrucksweise, — und so ist es auch nicht zu verwundern, daß die moderne Strafgesetzgebung sich schließlic den Inhalt des Begriffes der strafrechtlichen Zurechnungsfähigkeit aus der Kinderstube holt und denselben mit „Einsicht“, „discernement“, „Unterscheidungsvermögen“ etc. zwischen „Süß“ und „Bitter“, — „Brav“ und „Schlimm“ identifiziert. —

IV.

Die moderne Strafgesetzgebung wird, wie wir bereits erwähnt haben, von den gekennzeichneten Tendenzen der Besserungstheorie beherrscht. Die Errichtung des ersten Zuchthauses, in welchem diese Besserungsphantasieen durch „Zucht“ und „Zwangserziehung“ verwirklicht werden sollten, bedeutete den Anbruch einer Epoche, in der das Kind zu einem hervorragenden Objekte der Strafrechtspflege und Kriminalpädagogik wird, und selbst die Unschuld verlassener Waisenkinder nicht mehr soviel Achtung genofs, dafs man sie mit der Einsperrung und „Besserung“ im Zuchthause verschont hätte.

Eine Altersgrenze, von der an die kriminalrechtliche Verfolgung des Kindes, von der polizeilichen ganz abgesehen, einzutreten hat, ist in den modernen Strafsetzen entweder gar nicht bestimmt, wie im Code pénal, oder auferordentlich niedrig festgesetzt und wurde bei allen „Reformen“ immer noch tiefer gestellt.

Was zunächst die deutsche Strafgesetzgebung vor dem Inslebentreten des Strafgesetzbuches für das Deutsche Reich betrifft, so schwankte die von den einzelnen Strafgesetzen angenommene Altersgrenze zwischen dem achten bis zwölften Lebensjahre; nur Braunschweig, Sachsen und Hamburg hatten die strafgerichtliche Verfolgung formell erst mit dem vollendeten vierzehnten Lebensjahre eintreten lassen.

Das von Feuerbach verschuldete bayerische Strafgesetzbuch vom Jahre 1813 überliefs Kinder unter acht Jahren noch in Gnaden der häuslichen Züchtigung; bei Kindern von acht bis zwölf Jahren jedoch kam es nach art. 120 zunächst im wesentlichen auf die Disposition des Richters an. Im ungünstigen Falle wurden sie mit Gefängnis bis zu sechs Monaten angesehen. Kinder im Alter von zwölf Jahren galten als erwachsen. Das bayerische Strafgesetz vom Jahre 1861 ging noch einen Schritt weiter, d. h. soweit als es überhaupt noch möglich war, und indem es selbst die Altersgrenze des achten Lebensjahres noch zu hoch fand, wurde nach dem Vorbilde des Code pénal eine Altersgrenze überhaupt nicht mehr angenommen.

Eine ähnliche Entwicklung vollzog sich in Preussen. Das allgemeine Landrecht bestimmte noch im § 17. II, dafs unmündige Kinder bis zum vollendeten vierzehnten Lebensjahre nicht nach der Strenge des Gesetzes gestraft werden dürfen und nur einer „leichten Züchtigung“ unterliegen, d. h. strafgerichtlich überhaupt nicht verfolgt werden können. Diese Bestimmung wurde allerdings bereits durch das Reskript vom 14.

März 1815 illusorisch gemacht, welches bestimmte, daß dieses Züchtigungsrecht bei unmündigen Kindern nunmehr von den Gerichten ausgeübt und auch Gefängnisstrafen in solchen Fällen verhängt werden sollten. Das preussische Strafgesetzbuch vom 14. April 1851 ließ endlich jede Altersgrenze fallen und bestimmte, daß die Bestrafung von Kindern bis zum 16. Lebensjahre lediglich von der Prüfung des „Unterscheidungsvermögens“ abhängen solle. Das Strafgesetzbuch für das Deutsche Reich vom 15. Mai 1871 setzt die Altersgrenze mit dem vollendeten 12. Lebensjahre fest, läßt jedoch bis zum vollendeten 18. Lebensjahre die Prüfung der „zur Erkenntnis der Strafbarkeit der Handlung erforderlichen Einsicht“ zu; dieses Gesetzbuch bildet die Grundlage für den österr. Entwurf und sind speciell seine Bestimmungen betreffend die strafrechtliche Behandlung von Kindern mit einigen ziemlich bedeutenden Verschlimmerungen fast wörtlich für denselben abgeschrieben worden.

Der Code pénal ist jenes Gesetz, von welchem aus jene verhängnisvollen Bestimmungen über die Prüfung des „Unterscheidungsvermögens“ sowie über die sog. Zwangserziehung fast in alle neueren Strafgesetze übergegangen sind. Er setzt eine Altersgrenze nicht fest, ordnet aber bei Kindern bis zum vollendeten sechzehnten Lebensjahre die Prüfung des „discernement“ an und verfügt für den Fall des Mangels der Zurechnungsfähigkeit bei Kindern die Anhaltung derselben in den Gefängnissen bis zum vollendeten zwanzigsten Lebensjahre behufs „Besserung“.

Das niederländische Strafgesetzbuch vom 3. März 1881 läßt mit dem erreichten zehnten Lebensjahre die volle strafrechtliche Verantwortlichkeit unter Prüfung des „Unterscheidungsvermögens“ bis zum sechzehnten Lebensjahre eintreten. Die Bestimmungen dieses Gesetzes in materieller Hinsicht atmen also ganz denselben Geist, wie seine Anordnung über den Strafvollzug an Kindern, welche eine Absonderung derselben von anderen Sträflingen geradezu verbietet (!), wie dies stillschweigend hinsichtlich der Haft, somit der bei Kindern am häufigsten in Anwendung kommenden Gefängnisart, auch im deutschen Strafgesetzbuche der Fall ist.

Nach dem neuesten italienischen Strafgesetzbuche vom Jahre 1888 beginnt die Straffälligkeit schon mit dem neunten Lebensjahre, was allerdings den „kulturellen“, „freisinnigen“ und „humanen“ Gesinnungen der derzeit dort herrschenden Elemente vollkommen entspricht.

In England tritt die Strafmündigkeit schon mit dem voll-

deten siebenten Lebensjahre ein, doch soll der Richter bis zum vierzehnten Jahre das Vorhandensein der Einsicht bzw. der Kenntnis, daß es auch verbotene Dinge gebe (*capacity to know, that the act was wrong*), feststellen, wozu selbst Dr. Aschrott¹ bemerkt, daß diese Feststellung bisher offenbar wenig ernst genommen wurde.

Nach dem russischen Strafgesetze sind bloß Kinder bis zum siebenten Lebensjahre straffrei, art. 94, doch unterliegen Kinder bis zum vollendeten zehnten Lebensjahre regelmäÙig nur der häuslichen Züchtigung, art. 137.

Während im Staate New-York früher Kinder bis zum vollendeten vierzehnten Lebensjahre nicht criminaliter behandelt werden durften, bestimmt das Strafgesetzbuch dieses Staates vom 26. Juli 1881 in Übereinstimmung mit dem in Europa gegebenen Beispiele, daß die strafgerichtliche Verfolgung im vollen Umfange des Strafgesetzes bereits mit dem vollendeten siebenten Lebensjahre eintreten müsse, nur soll nach art. 18 bis zum zwölften Jahre festgestellt werden, daß das Kind befähigt war, die Handlung oder Unterlassung (!), deren es beschuldigt wird, zu begreifen und deren Unrechtmäßigkeit einzusehen, d. h. mit anderen Worten, wie in England und anderwärts, ganz unverhohlen, daß das Kind irgend eine Ahnung von guten und schlechten Dingen habe. Mit dem erreichten zwölften Lebensjahre hört auch diese Prüfung des Unterscheidungsvermögens auf und wird somit dekretiert, daß ein zwölfjähriges Kind vollkommen reif und erwachsen sei.

Was die körperliche Züchtigung als Hauptstrafe anbelangt, so wurde dieselbe in den deutschen Staaten teilweise im Jahre 1848, zum größeren Teile jedoch erst später, in Schweden 1855, Rußland 1863 (?), Österreich 1867, Sachsen 1868, Ungarn 1869, Mecklenburg 1871, in der Schweiz 1874 durch die Bundesverfassung, u. s. w. beseitigt. Als Disciplinarstrafmittel in den Strafanstalten besteht sie noch in Preußen, Sachsen, Hamburg, Lübeck, England, Rußland, den nordischen Königreichen und Nordamerika.

Eine besondere und sehr vorteilhafte Stellung im Vergleiche zu den übrigen modernen Strafgesetzgebungen nehmen hinsichtlich der hier in Betracht gezogenen Fragen Dänemark und in neuester Zeit teilweise auch Belgien und hinsichtlich der körperlichen Züchtigung einigermassen auch England ein. In Belgien unterliegen Kinder unter 16 Jahren derzeit überhaupt keiner

¹ „Strafensystem und Gefängniswesen in England“, Berlin 1887, S. 106.

strafgerichtlichen Verfolgung. Nach dem dänischen Strafgesetzbuche vom 10. Februar 1866¹ werden Kinder von 10 bis 15 Jahren, bzw. von 15 bis 18 Jahren mit besonderen Strafen belegt, und zwar gelten als selbständige Hauptstrafen für Kinder von 10 bis 15 Jahren „Hiebe“ und für Knaben von 15 bis 18 Jahren Rutenstreich. — In England wurde z. B. nur allein von den Gerichtshöfen mit summarischer Jurisdiktion bei Kindern und jugendlichen Delinquenten im Jahre 1893 in 3056 Fällen, im Jahre 1894 in 3192 Fällen statt auf Gefängnis auf körperliche Züchtigung erkannt, während die Gefängnisstrafen von 67 Proz. im Jahre 1883 auf 52 Proz. im Jahre 1894 sich vermindert haben. Die im Jahre 1883 berufene königliche Kommission zur Untersuchung der Reformatory-Schools hat unter Anerkennung der segensreichen, bewahrenden Wirksamkeit, welche die Prügelstrafe bei Knaben als Ersatz für die Gefängnisstrafen geäußert hat, mit Entschiedenheit sich dafür ausgesprochen, daß die körperliche Züchtigung bei Knaben als Hauptstrafe in einem noch allgemeineren Umfange an Stelle der Gefängnisstrafen treten sollte, als bisher. Während in den übrigen Staaten die Kriminalstatistik in den letzten Jahrzehnten ein rapides Anwachsen des jugendlichen Verbrechertumes und infolgedessen der Kriminalität überhaupt ausweist, sind gerade in England die Kriminalitätsziffern trotz des großen Bevölkerungszuwachses nicht nur nicht gestiegen, sondern in den letzten Jahren sogar konstant herabgesunken.²

Auch das trotz seines Alters noch lebenskräftige geltende österreichische Strafgesetzbuch vom Jahre 1802 resp. vom 27.

¹ Die ausgezeichneten und heilsamen Bestimmungen dieses Gesetzes, welche auf der historischen Entwicklung und den gesunden Volkanschauungen beruhten, wurden allerdings inzwischen durch sog. Reformgesetze im Sinne der Besserungsdoktrin zum Teile wieder beseitigt.

² Meyers Konversationslexikon (4te Aufl. Bd. 15 S. 358 — 1889, Bd. 13 S. 433) wiederholt die grundlosen Phrasen der Besserungstheorie über die körperliche Züchtigung als einer angeblich „beschimpfenden, das Ehrgefühl vernichtenden, ungerechten (!) Strafe“, und erklärt schließlic, daß dieselbe „in allen, wenigstens in allen civilisierten Ländern abgeschafft“ sei. Da man aber doch nicht annehmen kann, daß der Verfasser des bezüglichen Artikels England für ein noch nicht civilisiertes Land ansehe, so liegt hier eben wieder nur ein weiterer Beweis dafür vor, mit welch irreführender, unwissenschaftlicher Oberflächlichkeit und einseitigen Vorurteilen selbst so wichtige Fragen wie die vorliegende, in jenen Sammelwerken mitunter behandelt werden. aus denen der größere Teil jener Personen, welche im Privat- und öffentlichen Leben und besonders in der Presse das große Wort führen, ihre allseitige Bildung und Weisheit schöpfen.

Mai 1852 unterscheidet sich wenigstens principiell sehr vortheilhaft von den übrigen modernen Strafsetzen und beruht auf relativ richtigen Grundsätzen. Indem es nämlich bei Kindern unter zehn Jahren jede strafrechtliche Verfolgung gänzlich ausschließt, bei Kindern vom vollendeten zehnten bis zum vollendeten vierzehnten Lebensjahre dieselben nur wegen Verbrechen, also im Gegensatze zu den Vergehen und Übertretungen nur bei ganz besonders qualifizierten schweren Delikten gestattet und die volle Kriminalfähigkeit erst mit dem vollendeten vierzehnten Lebensjahre eintreten läßt, entspricht es wenigstens principiell, wenn auch nur sehr unvollkommen, dem Grundsätze, daß ein staatliches Strafrecht bei Kindern eben aus Gründen der Rechtsordnung und des Gemeinwohls nur dann in Anwendung kommen dürfe, wenn es sich um ganz besonders schwere Verletzungen von Rechtsgütern handelt. — Indem es ferner in den §§ 248 und 270, 273 besondere Bestimmungen hinsichtlich der Strafmittel trifft, welche bei Kindern unter 14 Jahren und teilweise auch bei jungen Leuten anzuwenden sind (körperliche Züchtigung, Verschließung an einem von den übrigen Gefängnissen abgesonderten Orte, also keinem Arrest oder Gefängnisse), und welche, wenn sie wirklich befolgt worden wären, wenigstens eine direkte Demoralisation der betroffenen Kinder vermieden hätten und vermeiden würden, entspricht es dem Grundsätze, daß der Staat lediglich solche Strafmittel anzuwenden berechtigt ist, welche sittlich indifferent oder nützlich sind.

Daß infolge der überaus niedrigen Verbrechensgrenze diese Bestimmungen über die Altersgrenze von ihrem praktischen Werte viel verlieren und daß in der Praxis diese sittlichen Intentionen des österr. Gesetzes hinsichtlich der besonderen Strafmittel bei Kindern gar nicht zum Ausdrucke gelangt sind und gelangen, indem der § 270 allgemein ignoriert und die unmündigen Kinder trotz der klaren kategorischen Bestimmungen dieses Paragraphen geradeso wie erwachsene Verbrecher und mit diesen in enger Gemeinschaftshaft gehalten werden, ändert nichts an dem principiell großen Werte dieser Gesetzesbestimmungen.

Allein eben diese Vorschriften, welche an sich von relativ großer Weisheit und Mäßigung des Gesetzgebers zeugen, waren unseren liberalen Doktrinären von jeher ein Dorn im Auge. Die Zulässigkeit der körperlichen Züchtigung, § 248 St. G., wurde gänzlich aufgehoben, die vom Gesetze angeordnete Verschließung an einem abgesonderten Verwahrungsorte, womit nach dem klaren Wortlaute des Gesetzes doch zweifellos ein von den

übrigen Sträflingen und überhaupt von den gewöhnlichen Arresten vollkommen getrennter Ort gemeint ist, weil ja sonst das Wort „abgesondert“ und der Gebrauch des ganz aufsergewöhnlichen Ausdruckes „Verwahrungsort“ statt des technischen Ausdruckes „Arrest“ gar keinen Sinn hätte, — wurde und wird in der Praxis allgemein in den gewöhnlichen Arresten vollzogen, ja eine über Anregung des Justizministeriums (!) resp. des Generalprokurators ergangene Entscheidung des obersten Gerichts als Kassationshofes sprach sogar aus, daß der Vollzug der Freiheitsstrafen an unmündigen Kindern aufserhalb der gewöhnlichen Arreste „unzulässig“ sei (!!!); — und in der neuesten Zeit sind unsere Doktrinäre wieder an der Arbeit und im Begriffe, im Strafgesetzentwürfe auch die bestehende, ohnehin schon niedrige Altersgrenze noch um 2 Jahre herabzusetzen und überdies, wie wir bereits schon früher gezeigt haben, den Kreis der strafbaren Handlungen in geradezu absurder Weise auszudehnen.

Das sog. Humanitätsgesetz vom 15. November 1867, No. 131 R. G. Bl., welches die in den §§ 240, 248, 253, 258 St. G. enthaltenen Bestimmungen über die körperliche Züchtigung zur Gänze aufhob und an Stelle der bisher zulässigen Züchtigungsstrafen bei unmündigen Kindern im offenen Widerspruch mit dem doch noch zu Recht bestehenden § 270 St. G. ausschliesslich „Arreststrafen“ anordnete, wurde natürlich von unseren „Fortschrittmännern“ und den „Leuchten der Wissenschaft“, unter denen sich übrigens schon damals nicht wenige Vertreter der ostländischen Kultur befanden, mit schallendem Jubel begrüßt, und die liberale Presse kam aus ihren Dithyramben über diesen im „finstern“ Österreich errungenen Sieg der Aufklärung gar nicht mehr heraus.

Ist nun seit Geltung des Gesetzes das Mafs von „Sittlichkeit“ und „Ehrgefühl“ bei den Verbrechern insbesondere oder überhaupt im allgemeinen gestiegen? Hat die „Besserung“ der Verbrecher nach Beseitigung des ihr angeblich so sehr entgegenstehenden „Hindernisses“ der körperlichen Züchtigung seitdem gröfsere Fortschritte gemacht? Haben sich die Verbrechen, Vergehen und Übertretungen vermindert?

Die Zahl der in Österreich (Cisleithanien) wegen Verbrechen und Vergehen jährlich verurteilten Personen ist von

	19,775	im Jahre	1865
	auf 27,078	„ „	1871
	und auf 33,469	„ „	1881 etc. gestiegen.

Die Zahl der jährlich überhaupt nur allein in den Gerichtsgefängnissen und Strafanstalten detinierten Personen stieg von

320,407 im Jahre 1876
auf 445,719 „ „ 1880
und „ 471,653 „ „ 1883 u. s. f.,

Die Zahl der jugendlichen Personen im Alter von 14 bis 20 Jahren, welche jährlich nur allein wegen Verbrechen verurteilt werden, stieg von

2926 im Jahre 1866
auf 5568 „ „ 1884
und „ 6001 „ „ 1890 u. s. f.,

während die Zahl der unmündigen Kinder im Alter von 10 bis 14 Jahren, welche jährlich von den Gerichten wegen objektiv als Verbrechen qualifizierter strafbarer Handlungen zu Gefängnisstrafen verurteilt werden, seit dem Jahre 1868 selbst nach den Ausweisen der offiziellen Statistik sich mehr als versiebenfach hat, so unglaublich eine solche Steigerung um 700 Prozent für den Laien auch klingen mag.

Die Zahl der wegen „Übertretungen“ von den Gerichten verurteilten Personen in Österreich stieg von

299,300 im Jahre 1875
auf 427,679 „ „ 1880
und „ 536,301 „ „ 1890;

in diesem Jahre wurden in Österreich bereits 1,086,112 Anzeigen wegen strafrechtlich zu verfolgender Handlungen bei den Gerichten eingebracht, sodafs bei einer Gesamtbevölkerung von 23,707,900 Einwohnern bereits auf circa je 22 Personen eine gerichtliche Strafanzeige entfällt.

Hierbei sind aber die zahllosen Freiheitsstrafen, welche wegen polizeilicher Übertretungen, insbesondere Forst- und Feldfrevel etc. etc., jährlich verhängt werden, noch nicht in Betracht gezogen. Wegen Forstfrevel allein wurden z. B. im Jahre 1888 nicht weniger als 63,799 Anzeigen erstattet, von denen die meisten zur Verhängung von Arreststrafen führten.

Über die Zahl der wegen blofs polizeilicher Übertretungen von der staatlichen resp. Gemeindepolizei jährlich in ihre Arreste eingeschlossenen unmündigen Kinder aber bestehen zwar keine statistischen Nachweise; dieselbe ist jedoch eine überaus grofse und rapid wachsende, und zwar umsomehr, als man bei der polizeilichen Strafrechtspflege an die vom Strafgesetze aufgestellten Altersgrenzen nicht gebunden ist und hierauf auch thatsächlich nicht die geringste Rücksicht nimmt, und selbst 6 oder 7jährige Kinder ohne Bedenken in die Gemeindegottes und Polizeiarreste sperrt, um so die vom Strafgesetze gelassenen „Lücken“ auszufüllen und diesen Kindern wenigstens auf polizeilichem Wege

die obligate „Besserung“ angedeihen zu lassen, — und weil, wie z. B. Dr. Zucker¹ konstatiert, besonders zu den mannigfachen Übertretungen des Strafgesetzes und der Polizeivorschriften gerade die Kinder und jugendlichen Personen das Hauptkontingent stellen; die Zahl der polizeilich verfolgten Kinder betrug bereits vor einem Jahrzehnte allein im Wiener Polizeirayon mehrere Tausende.

Hierbei ist aber noch zu bedenken, daß in Hinsicht auf die von den Gerichten wegen objektiv als Verbrechen qualifizierter Handlungen jährlich verurteilten unmündigen Kinder die offizielle Statistik weit hinter der Wirklichkeit zurückbleibt. Denn die Zahl der jährlich strafgerichtlich verurteilten unmündigen Kinder beträgt z. B. in Böhmen allein, somit in einem einzigen Kronlande weit mehr, als die von der Statistik für ganz Österreich ausgewiesene Zahl. Die Ursache liegt wohl, abgesehen von der Art und Weise der Ausfertigung der amtlichen Ausweise, zum großen Teile darin, daß bei Einlangen der betreffenden Stafanzeigen bei den Bezirksgerichten der mit der Eintragung der neuen Straffälle in das Übertretungsregister betraute Funktionär, — gewöhnlich ist es ein Diurnist, — teils aus begrifflicher Gesetzesunkenntnis, teils der Kürze halber in der die strafbare Handlung bezeichnenden Rubrik nicht das betreffende Verbrechen mit den auf die Unmündigkeit der Thäter hinweisenden Paragraphen, sondern, wie es auch der allerdings gesetzwidrigen, aber allgemein üblichen praktischen Behandlung dieser Fälle entspricht, ganz einfach die entsprechende Übertretung auszeichnet, also z. B. statt: „§§ 237, 270—171, 174, II lit. C St. G.“ einfach: „§ 460 St. G.“

Die natürliche Folge hiervon ist, daß bei der einzig auf Grund des Übertretungsregisters erfolgenden Ausfertigung des amtlichen Ausweises die betreffenden Fälle nicht als Kinderstrafen mitgezählt werden, was umso mehr ins Gewicht fällt, als ja die Anzeigen relativ sehr selten nur gegen einzelne unmündige Kinder, sondern fast immer gegen ganze Scharen derselben gerichtet sind; denn da wimmelt es fast immer von „Teilnehmern“ und „Mitschuldigen“ an dem betreffenden „Verbrechen“. Die Fälle, welche in dieser Hinsicht täglich sich ereignen, müßten überaus erheiternd wirken, wenn nicht die Unschuld und das zeitliche und ewige Wohl so vieler Kinder und meistens auch das Glück ihrer Familien dabei auf dem Spiele ständen. So wurden z. B. in einer österreichischen großen Stadt fast sämtliche Kinder der in einem der modernen ungeheuren Zinshäuser woh-

¹ „Über die Behandlung der jugendl. Verbr. in Österr.“ 1894, S. 81.

nenden Parteien deshalb als „Teilnehmer“ strafgerichtlich verfolgt und zum Teile sogar verhaftet, weil sie von einem Spielkameraden, der seinem Vater einen grösseren Geldbetrag entwendet und dafür Näschereien gekauft hatte, solches Naschwerk annahm und verzehrte, oder, um in der so sehr gepriesenen Sprache des deutschen Reichsstrafgesetzes und des österr. Entwurfes zu reden: „zum unmittelbaren persönlichen Gebrauche verwendeten“. (§ 370 abs. 5 R. St. G. B., § 491 ö. E.)

Hier kommt ferner auch noch der Umstand in Betracht, daß in vielen Fällen, allerdings meistens ohne direktes Verschulden des Richters, unmündige Kinder irrtümlich als Erwachsene bestraft werden. Dies ereignet sich besonders bei den in Abwesenheit der Angeklagten gefällten Kontumazurteilen oder bei den vom Richter auf Grund der bloßen Anzeige erlassenen, bei Arreststrafen bis zur Dauer eines Monats zulässigen Strafverfügungen (Mandaten). Übereifrige Polizeiorgane, wie sie heute die Regel bilden, — und hier haben wir weniger die staatliche als vielmehr vor allem die sog. Kommunalpolizei im Auge, — machen sehr oft in ihren Anzeigen Angaben über das Alter der beanstandeten Kinder, welche der Wirklichkeit durchaus nicht entsprechen; es werden da, um der Anzeige den Erfolg einer gerichtlichen Bestrafung zu sichern, nicht selten unmündige Kinder als „verwahrloste, schon mündige Jungen“ etc. bezeichnet, so daß der Richter im Vertrauen auf die Richtigkeit dieser polizeilichen „Erhebungen“ gegen die betreffenden Kinder Strafverfügungen auf Arreststrafen erläßt, die dann infolge der Sorglosigkeit oder Unwissenheit der Eltern oder Vormünder fast immer formell scheinbar in Rechtskraft erwachsen und vollzogen werden.

So wurden beispielsweise in einem der von dem Schreiber dieser Zeilen beobachteten Fälle in einer nordböhmischen Stadt eine Schar von 13 unmündigen Schulkindern wegen „Hasardspiels“ nach § 522 St. G. angezeigt und hierbei als „sämtlich bereits der Schule entwachsene circa 15jährige Burschen“ bezeichnet. Erst nach dem Vollzug der von dem Strafrichter allerdings unvorsichtigerweise, aber doch bona fide diesfalls gegen die Kinder mittels Strafverfügungen verfallten Arreststrafen stellte es sich bei der behufs Erstattung der Anzeige der erfolgten gerichtlichen Abstrafung an die betreffenden Heimatsbehörden notwendigen näheren Feststellung der Personalien heraus, daß es durchweg unmündige Kinder, darunter acht- und neunjährige Knaben waren, die mit einigen von der Mutter für die Jause¹ erhaltenen Kreuzern

¹ Süddeutscher Ausdruck für Vesperbrot.

im Sande herumgeworfen und so „Hasard“ gespielt hatten.¹

Eine große Schuld an diesen objektiven Gesetzesverletzungen trägt zweifellos das besonders bei der Kommunalpolizei allgemein, in gewissem Maße aber auch bei der Gendarmerie und staatlichen Polizei herrschende System, daß die Tüchtigkeit der einzelnen Polizeiorgane ganz mechanisch nach der Anzahl der von ihnen erstatteten Anzeigen bemessen wird. Eine Schar spielender Kinder aber ist bald gefunden, und an irgendwelchem kindlichen Unfuge fehlt es dabei heute, ganz besonders infolge des Mangels der Rute in Schule und Haus, fast niemals, und so ist die dem betreffenden Wachmanne zur geforderten Zahl etwa noch fehlende „Anzeige“ bald fertig.²

Wenn aber solche Dinge bei unseren sonst mit Recht als musterträchtig bezeichneten Bezirksgerichten in den westlichen Kronländern vorkommen, wie mag es dann in Galizien, Dalmatien etc. etc. stehen? Der Verfasser dieses Aufsatzes könnte mit Leichtigkeit Hunderte von solchen und ähnlichen Fällen aktenmäßig nachweisen, muß jedoch mit Bezug darauf, daß bei solchen Anlässen hohen Ortes gewöhnlich in pathetischer Weise die Namhaftmachung einzelner Fälle gefordert wird, bereits jetzt gegen eine etwaige derartige Zumutung protestieren, weil er unter keinen Umständen gewillt ist, einzelne seiner früheren Amtskollegen oder Vorgesetzten etwa als Prügelknaben für solche infolge der Indolenz vieler auf dem Gebiete der Gesetzgebung wie der Verwaltung maßgebenden und in erster Linie verantwortlichen Faktoren allgemein herrschenden Mißbräuche zu denunzieren.

¹ Diese Zustände würden sich im Falle, daß der Strafgesetzentwurf vom J. 1889 Rechtskraft erlangt hätte, noch verschlimmert haben, da nach art. XXIX des Einführungsgesetzes das Mandatsverfahren in Übertretungsfällen noch über den bereits jetzt bestehenden Umfang des § 460 St. P. O. hinaus bedeutend erweitert werden sollte; ja in art. XII wird sogar bestimmt (wie es bereits in Preußen, Sachsen, Württemberg etc. der Fall ist), daß durch Verfügung der Minister der Justiz und des Inneren dieses Mandatsverfahren gänzlich den zur Handhabung der Polizeigewalt in erster Instanz berufenen Staats- und Gemeindebehörden übertragen werden kann. — Hierdurch würden gerade jene Personen, die des Schutzes am meisten bedürftig sind, wie die unmündigen Kinder und jugendlichen Individuen, der Wohlthat eines geregelten gerichtlichen Verfahrens verlustig gehen und würden oft trotz ihrer völligen Unschuld und der Grundlosigkeit der gegen sie erstatteten Anzeigen infolge ihrer Unerfahrenheit und begreiflichen Nachlässigkeit in der Anwendung der gesetzlichen Verteidigungsmittel sich Arreststrafen zuziehen, deren physische, moralische und sociale Folgen sie ihr ganzes Leben hindurch zu fühlen haben.

² Hierher gehört auch das sog. Tagliaunwesen.

Aber nicht genug an den bereits bestehenden gewifs traurigen Zuständen bestrebt man sich, dieselben noch nach Möglichkeit zu verschlimmern. Nach dem dem österr. Abgeordneten-hause vorliegenden Regierungsentwurfe „eines Strafgesetzes über Verbrechen, Vergehen und Übertretungen“ vom Jahre 1889 soll, wie bereits erwähnt wurde, die strafrechtliche Altersgrenze neuerdings um 2 Jahre herabgesetzt werden, und sollen nunmehr Kinder vom vollendeten zwölften Lebensjahre an nicht nur, wie bisher, wegen der als Verbrechen qualifizierten schweren Delikte, sondern wie die Erwachsenen auch schon wegen der geringsten Übertretungen oder Vergehen strafgerichtlich verfolgt werden. Wie weit aber dieser Entwurf in der Ausdehnung der strafgerichtlich zu verfolgenden Handlungen gehen zu dürfen glaubt, davon haben wir bereits oben durch Citirung einzelner Paragraphen einige Beispiele angeführt.

Wenn dieser Entwurf Gesetzeskraft erlangen sollte, dann könnte man ohne Übertreibung von Gesetzeswegen sofort alle zwölfjährigen Knaben Österreichs vom Fürstenkinde bis zu dem des ärmsten Tagarbeiters ohne weiteres in die Gerichtsgefängnisse sperren und dann in den Standesausweisen als „gerichtlich vorbestraft“ eintragen; denn es ist thatsächlich undenkbar, daß ein halbwegs gesunder zwölfjähriger Knabe besonders im Laufe des Sommers nicht wenigstens einer der bereits gekennzeichneten „Übertretungen“ sich schuldig machte. Er braucht ja nur in einer öffentlichen Anlage einmal über den Rasenplatz zu laufen oder gar eine Bank zu „verunreinigen“, oder bei einem Ausfluge „Waldobst“ etc., oder etwa gar einen unreifen Apfel „zum unmittelbaren, persönlichen Gebrauche“ sich anzueignen, oder mit dem vielleicht gerade zum Namensfeste erhaltenen neuen Federmesser am Flusufer sich eine „Weidenrute“ oder sonst aus dem Gesträuche einen Stecken sich abzuschneiden, oder unvorsichtig mit einem Steine zu werfen, oder in einem Bache oder einem „anderen Gewässer“ sich ohne „polizeiliche Erlaubnis“ die Füße zu waschen u. s. f. — und er ist bereits rettungslos ein moderner „Angeklagter“, der alle kompetenten Sicherheitsbehörden und Strafgerichte seines Wohnortes und Heimatsbezirkes in Bewegung setzt, und über den — selbst wenn alles glatt abgeht — ganze Aktenfascikel von Anzeigen, Vorladungen, Zustellungsausweisen, Referaten und Noten behufs Beischaffung der Eignungsausweise (Altersdaten etc.), Hauptverhandlungsprotokollen, Urteilsausfertigungen, Urteilerledigungsreferaten, Strafantrittsaufforderungen und eventuell Vorführungsbefehlen, Strafantritts- und -Vollzugsrelationen, Verpflegskosten-

rechnungsausweisen, Kosteneintreibungsbefehlen und schliesslich Auskunftstabellen mit dienstböchlichen Mitteilungen an die politischen Heimatsbehörden zusammengeschrieben werden müssen, ganz abgesehen von den verschiedenen polizeilichen und gerichtlichen Verzeichnissen, Strafregistern und Indexen, in die der kleine Unheilstifter zum ewigen Gedächtnisse seiner Unthat noch überdies eingetragen werden muß. Und das alles ist nicht etwa eine rhetorische Übertreibung, es ist die moderne Strafjustiz.¹

Die in diesem österr. Entwurfe angeordnete Prüfung der Zurechnungsfähigkeit bei Kindern unter 18 Jahren ist nach den diesbezüglich allerorten, besonders in England, Frankreich und Deutschland gemachten Erfahrungen, wie bereits oben dargethan wurde, praktisch bedeutungslos. Dieser Entwurf ist nichts anderes, als eine verschlechterte Auflage des durchaus auf doktrinären Anschauungen beruhenden Strafgesetzbuches für das Deutsche Reich vom Jahre 1871. Über die Folgen des letzteren Gesetzes

¹ Sogar auf das Gebiet der Schule greifen die moderne Kriminalpädagogik und ihre Folgen bereits unmittelbar hinüber. Die allgemeinen offiziellen Klagen der preussischen Schulbehörden über die Verhinderung resp. Bloßstellung des Schulunterrichts durch die unaufhörliche, massenhafte Inhaftierung von Schulkindern besonders wegen sogen. Forstfrevel, Holzdiebstähle und anderer geringen polizeilichen oder gerichtlichen Übertretungen, wurden bereits in Heft 4 — X dieses Jahrbuches („Die Grenzen der Staatsgewalt etc.“) erwähnt. In neuester Zeit sieht man sich in den Hauptstädten sogar bereits genötigt, besonders für die bereits durch Arreststrafen entsittlichte Jugend der Volks- und Bürgerschulen selbst aus den höheren Volkskreisen eigene „Strafklassen“ zu errichten, um den verderblichen Einfluß dieser Kinder auf ihre Schulgenossen einigermaßen einzuschränken. Am 17. Juni 1896 traten z. B. in Wien zur Durchführung dieser „Strafklassen“ und zur Beratung „über jene Mittel, durch welche der rapid zunehmenden Verwahrlosung eines großen Theiles der großstädtischen Jugend wirksam gesteuert werden könnte“ — in allen zehn Schulinspektionsbezirken Bürgerschullehrerkonferenzen zusammen, wozu die „Reichspost“ bemerkte, „dafs das alles sehr drastische Mittel seien, die nur höchst beklagenswerte Übelstände entschuldigen können, welche aber auf die delikateste Stelle eines düsteren Stückes sozialer Frage hinweisen“.

Ein Gegenstück hierzu bilden die in neuester Zeit z. B. von der niederösterreichischen Statthalterei wiederholt erlassenen Verordnungen, in welchen die Polizeibehörden besonders in Wien zur strengen Überwachung und Verfolgung der Schuljugend auf den öffentlichen Gassen, Spielplätzen etc. dringend aufgefordert werden, ja sogar soweit ist man schon gekommen, dafs man es für nötig findet, die einzelnen Lehrpersonen in Wien mit eigenen Legitimationskarten zu versehen, damit dieselben sich jederzeit des polizeilichen Beistandes gegen ihre hoffnungsvolle Schuljugend versichern können. Es fehlt also thatsächlich nur noch die Aufbietung der Militärgewalt gegen die modernen Schulkinder, um unsere Kriminalpädagogik auf die höchste Stufe der Vollkommenheit zu bringen.

aber hat der gewifs nicht „unberufene“ preussische Justizminister Leonhardt schon am 3. Februar 1875 bei der Beratung der Strafgesetznovelle im deutschen Reichstage sich wörtlich nachstehend geäußert: „Die Frage, ob das Strafgesetzbuch sich bewährt habe, kann nicht bejaht werden. Der Gesetzgeber hat es gewagt, Vorschriften zu geben, welche die Möglichkeit schweren Mißbrauches mit sich führen müssen. Diese Möglichkeit ist zur Wirklichkeit geworden, die Roheit ist gewachsen, physische und moralische Roheit; gesunken ist dagegen die Achtung vor der Autorität des Staates und der öffentlichen Gewalt, gesunken ebenfalls der Sinn für öffentliche Ordnung und Rechtssitte.“ —

Noch deutlicher als Se. Excellenz sprach die offizielle Statistik. Die Zahl der nur allein in den dem preussischen Ministerium des Innern unterstehenden Gefängnissen jährlich wegen Verbrechen detinierten Personen stieg von 76,352 im Jahre 1873 auf 153,751 im Jahre 1881, somit in 8 Jahren um 100 Proz., während die Bevölkerung des preussischen Staates in diesem Zeitraume lediglich um cr. 12 Proz. zunahm. Die Zahl der im Jahre 1881 in den gerichtlichen Gefängnissen Preussens eingeschlossenen Personen betrug bereits 620,404, somit die Gesamtzahl der in diesem Jahre in Preussen allein in den staatlichen Gefängnissen detinierten Personen 774,155, wobei selbstverständlich die diversen Gemeinde- oder Schubsarreste etc. noch nicht in Rechnung gezogen sind. — Die Gesamtzahl der im Deutschen Reiche jährlich wegen Verbrechen oder Vergehen verurteilten Personen stieg von

	389,658	im Jahre	1882
	auf 426,490	„ „	1884
	und „ 454,700	„ „	1887.

Die Zahl der nur in Preussen allein wegen Übertretungen des Strafgesetzes von den Strafgerichten jährlich verurteilten Personen stieg von 593,938 im Jahre 1854 auf 858,813 im Jahre 1878 und hat derzeit bereits eine Million erreicht. Hierzu kommen noch die zahlreichen Vergehen und Übertretungen gegen die Landesgesetze und die polizeilichen Kontraventionen. Die Gesamtzahl der in ganz Deutschland jährlich zu diversen Gefängnisstrafen verfallten Personen übersteigt bereits die Zahl von 2 Millionen, darunter gegen 300,000 Kinder unter 18 Jahren (!). In Bayern kommt auf je 20 Personen jährlich eine, welche wegen Verbrechen, Vergehen oder Übertretungen gerichtlich verurteilt wird, und wurden daselbst z. B. im Jahre 1887 im ganzen 411,366 Personen (einschließlich der Forstrügesachen,

welche 111,486 betrogen) verurteilt. Die Zahl der wegen Verbrechen und Vergehen gegen das Reichsstrafgesetz verurteilten Kinder und jugendlichen Personen unter 18 Jahren stieg

von 29,960 im Jahre 1883

auf 42,240 „ „ 1891

und „ 46,688 „ „ 1892,

somit um 51 Prozent, und darunter befanden sich z. B. im Jahre 1883 sage: 10,544 und im Jahre 1889 bereits 13,300 unmündige Kinder unter 14 Jahren. Noch ungleich größer ist die Zahl der wegen bloßer Übertretungen des Reichsstrafgesetzes verurteilten Kinder, worüber jedoch keine statistischen Nachweisungen bestehen. Die Zahl der schulpflichtigen Kinder aber, welche wegen Vergehen oder Übertretungen gegen die einzelnen Landesgesetze jährlich in die Gefängnisse geworfen werden, schätzt selbst Streng auf mindestens 10,000. (Bl. f. Gefängnis-kunde 1887, S. 378.)

Die Sittlichkeitsverbrechen bei jugendlichen Personen haben sich in Preußen vom Jahre 1873 bis 1882 um mehr als das Dreifache vermehrt, worunter ganz besonders die von jugendlichen Personen verübten widernatürlichen schweren Unzuchtsverbrechen einen hervorragenden Platz einnehmen. Die Zahl der nur allein wegen Holzdiebstahls in Preußen verurteilten Personen stieg von 325,848 im Jahre 1854 auf 363,151 im Jahre 1878, und darunter befinden sich stets so enorme Scharen von noch unmündigen Schulkindern, dafs, wie oben erwähnt, die preussischen Schulbehörden sich genötigt sahen, wiederholt, allerdings ganz vergeblich, bei den Regierungspräsidien Warnungen und Klagen gegen diese mutwillige Demoralisation der Schuljugend in den Gefängnissen zu erheben.

Die Rückfallsziffer in Preußen stieg von 70 Prozent im Jahre 1869 auf 80,40 (!!) Prozent im Jahre 1883, und bei näherer Untersuchung dieser Rückfallsziffern ergibt sich, wie u. a. Amtsrichter Dr. Medem klar nachgewiesen hat, dafs die Bestraften gerade unmittelbar nach ihrer Entlassung aus den Gefängnissen am tiefsten gesunken sind, und dafs die Gefahr des Rückfalles besonders bei jugendlichen Personen erst nach und nach sich verringert, bis die demoralisierenden Wirkungen der erlittenen Gefängnisstrafe durch irgendwelche Umstände teilweise paralytisch sind.

Die Zahl der wegen art. 361 R. St. G. B., also wegen Landstreicherei, Bettelei etc. gerichtlich abgestraften Personen ist z. B. in Bayern von 39,420 im Jahre 1872 auf 110,005 im Jahre 1878, sohin in 6 Jahren um nahezu 300 Prozent gestiegen.

Dasselbe Verhältnis zeigt sich in ganz Deutschland, wo sich die Vagabundage und Bettelei vom Jahre 1874 bis 1883 mehr als verdreifacht hat und, wie von kompetenter Seite zugestanden wurde (v. Zeitschr. des königl. preuss. statistischen Bureaus 1885), „von einem örtlich und zeitlich begrenzten Übelstande nahezu zu einer fressenden Krankheit des gesamten Volkskörpers geworden ist,“¹ und das in einer Zeit, wo in Deutschland infolge der glücklichen Feldzüge ein verhältnismässig großer Wohlstand herrschte. Und doch ist trotz dieser bereits ungeheuerlichen Kriminalitätsziffern, wie Illing erklärt, das, „was von dem massenhaften Verbrecherstoff zur gerichtlichen Untersuchung gebracht wird, außerordentlich gering“. — „Die weitesten Schichten unseres Volkes“, konstatiert Illing, — als oberster Leiter des preussischen Gefängniswesens doch gewiss ein „berufener“ Kritiker —, „sind von dem Gefühle beherrscht, daß der Kreis des Verbrechertums sich von Jahr zu Jahr erweitert und daß die demselben angehörigen Elemente von Tag zu Tag gefährlicher werden.“ —

¹ Hier sei bemerkt, daß gerade zu den Übertretungen der sogen. Landstreicherei und des Bettelns die mündigen und unmündigen Kinder ein nicht unbedeutendes Kontingent stellen, und daß die vagen Definitionen dieser Delikte in den neueren Strafgesetzen bereits sehr bedenkliche Übelstände und Mißbräuche nach sich gezogen haben. Der Sektionschef Krall, Verfasser des österr. Strafgesetzentwurfes, nahm sogar keinen Anstand, in der Sitzung des österreichischen Abgeordnetenhauses vom 9. Juli 1893 bei Beratung dieses Entwurfes allen Ernstes zu erklären, daß bei der Übertretung des öff. Bettelverbots die strafgerichtliche Strafe eintreten müsse, „gleichviel ob der um Unterstützung Bittende in wirklicher Notlage war oder nicht,“ — welche Bestimmung eine geradezu unerhörte flagrante Verletzung des Naturgesetzes enthält, wie dasselbe u. a. vom hl. Thomas in der Sum. Theol. II II qu. 66 art. 2 corp. et ad 2, ferner art. 7 corp. u. s. f. klar dargelegt wird.

Nicht selten sind die Fälle, daß Kinder oder reifere Knaben, mitunter aus sehr achtbaren Familien, auf Ferienreisen etc. von offenbar überzähligen Polizeiorganen, welche keine nützlichere Beschäftigung haben, angehalten und als Landstreicher etc. arretiert werden. Der gewissenhafte Strafrichter kommt in solchen und ähnlichen Fällen, wie Verfasser dieser Abhandlung aus eigener vielfacher Erfahrung bestätigen kann, oft in eine recht peinliche Lage; denn ohne weiteres freilassen kann er die betreffenden, meist ohne Dokumente befindlichen jugendlichen Personen nicht, andererseits aber erfordert die Erhebung der nötigen Daten und Verständigungen resp. Einvernahme der Eltern etc. meistens einen längeren Zeitraum, sodaß die Kinder inzwischen in der Gesellschaft der wirklichen Vagabunden und Strolche mehrere Tage oder gar Wochen im Gefängnisse bleiben müssen. Manche, oder besser gesagt, die meisten Richter helfen sich in ähnlichen Fällen damit, daß sie ganz einfach sofort möglichst kurze Arreststrafen von 12 oder 24 Stunden verhängen, um so dem Betroffenen eine längere Untersuchungshaft zu ersparen und ihnen die baldige Rückkehr zu ermöglichen. Freilich bleiben sie dann für ihr ganzes Leben „wegen Landstreicherei etc. abgestraft“.

Wie von Mittelstädt angefangen alle bedeutenderen Kriminalisten und Sociologen offen zugestehen, sind der Socialismus und die destruktiven Ideen und Elemente überhaupt, grauenhafte Unsittlichkeit jeder Art, Sinnlichkeit, Habgier und brutale Gewaltthaten, bisher noch ungekannte unerhörte tierische Roheit, Schamlosigkeit und Ruchlosigkeit jeglicher Form, Angriffe auf fremdes Leben und Eigentum, Meineid, Fälschung und Betrug seit dem Inslebentreten des Strafgesetzbuches für das Deutsche Reich nicht um einige, sondern um Hunderte von Prozenten gestiegen und mit so elementarer Gewalt angewachsen, und hat die allgemeine Beunruhigung und die Unzufriedenheit mit der Wirksamkeit der Strafrechtspflege bereits einen so bedenklichen Grad erreicht, daß man kompetenten Ortes, wie die neueren Verhandlungen im deutschen Reichstage deutlich zeigen, diesen unheimlichen Zuständen gegenüber sich kaum mehr zu raten und zu helfen weifs.²

Die Einführung des österr. Strafgesetzentwurfes würde aber für die österr. Verhältnisse aus mehrfachen Gründen, auf deren Erörterung wir hier nicht mehr eingehen können, womöglich noch verheerendere Folgen haben. Zur Charakterisierung dieses Entwurfes aber wollen wir nur noch darauf hinweisen, daß, während das deutsche Strafgesetzbuch im art. 57 abs. 4 bestimmt, daß bei Kindern wegen Vergehen oder Übertretungen in leich-

¹ „Die Zahlen der Kriminalität in Preußen bis 1884“, S. 78 ff.

² Ähnliche Resultate wie in Deutschland und Österreich hat die moderne Kriminalpädagogik mit ihrer „Besserung“ in fast allen übrigen Staaten erzielt. Überall sprechen die Kriminalitätsziffern dieselbe Sprache. In Frankreich stieg die Zahl der kindlichen und jugendlichen Verbrecher unter 20 Jahren von 13,593 im Jahre 1841 auf 36,715 im Jahre 1891, wobei die geringeren „Übertretungen“ und polizeilichen „Maßnahmen“ noch nicht berücksichtigt sind. Alljährlich werden in Frankreich 2000 bis 3000 Kinder wegen „Diebsmanie oder Hang zur Unsittlichkeit“, die sie in den Gefängnissen erworben, in die „zum Spott so genannten“ Besserungsgefängnisse (maisons de correction) überwiesen, welche G. Tarde (philosophie pénale 1891) richtig als „seminaires des criminels“ bezeichnet; derselbe sagt weiter: „Le nombre de garçons accusés ou inculpés a quadruplé en moins de 50 ans, le nombre des filles a presque triplé. c'est tout bonnement effrayant“. — In Italien betrug die Zahl der jugendlichen Verbrecher unter 20 Jahren im Jahre 1887 63,798, im Jahre 1889 69 352, wobei die geringeren Übertretungen etc. noch nicht in Rechnung gezogen sind. In Ungarn stieg die Zahl der nur allein wegen Verbrechen verurteilten Kinder unter 16 Jahren von 846 im Jahre 1885 auf 1378 im Jahre 1889, somit in 4 Jahren um 63 Prozent, jene der jugendlichen Verbrecher unter 20 Jahren von 8665 im Jahre 1885 auf 10,994 im Jahre 1889 usw. usw.

teren Fällen statt auf Gefängnis resp. Haft auf einen bloßen gerichtlichen „Verweis“ erkannt werden dürfe, diese Bestimmung im österr. Entwürfe, welcher doch sonst dem deutschen Strafgesetze fast wörtlich folgt, aus rein doktrinären Gründen, — wahrscheinlich weil ein bloßer Verweis nicht genug „bessere“ —, ganz einfach weggelassen worden ist, ohne das man es auch nur der Mühe wert gefunden hätte, dafür in den Motiven einen Grund anzugeben. Welche große praktische Bedeutung aber diese Änderung haben würde, ergibt sich daraus, das im Deutschen Reiche jährlich circa 4000 wegen Vergehen schuldig erkannte Kinder mit einem bloßen Verweise nach art. 57 bestraft und so vor der Korruption im Gefängnisse gerettet werden, was nach dem österr. Entwürfe nicht geschehen könnte. —

Wenn unsere Besserungstheoretiker darüber jubeln, das „unsere Strafgesetzgebung in Verbindung mit der verzweigten Organisation der Sicherheitsbehörden so massenhaftes Material vor die Strafgerichte bringe, das in früheren Zeiten unbeachtet liegen geblieben sei“,¹ so müssen wir im Namen der edlen Völker, aus deren Fleisch dieses „Material“ geschnitten wird, mit Entrüstung und auf das entschiedenste dagegen protestieren. — Mögen unsere Doktrinäre ihre Experimente an den Verbrechern und erwachsenen Strolchen machen, wie sie wollen; wir überlassen sie ihnen gerne, vorausgesetzt, das es nicht gar zu viel kostet. Aber wir rufen ihnen ein donnerndes „**Hand weg von unseren Kindern!**“ zu, fort mit der **Kriminalpädagogik**, unsere Kinder sind keine passenden Objekte für so gefährliche und gewissenlose Versuche, für sie genügt es im allgemeinen vollkommen, wenn nur die alte, so verdiente und treue „Rute“ wieder in die ihr seit Menschengedenken zustehenden Rechte eingesetzt und denjenigen zurückgegeben wird, in deren Hände sie die natürliche Ordnung gelegt hat, des Vaters, des Lehrers und nötigenfalls des Flurenwächters etc.

Wir wollen, — und die allgemeine Volkstümlichkeit dieses Postulates wird niemand bestreiten können —, das unsere Kinder auch dann Kinder bleiben, wenn sie etwa Fehler begangen haben, und das sie daher auch nur als Kinder bestraft werden, nicht aber wie erwachsene Verbrecher und Strolche und nur etwa unter Zubilligung eines „Milderungsgrundes“, wie dies heute geschieht.

Schluss folgt.

¹ Streng, „Studien etc.“ S. 202.



Die substantiale Form

und der

Begriff der Seele bei Aristoteles.

Von

Dr. E. Rolfes.



Paderborn.

Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.

1896.

Zweigniederlassungen in **Münster, Osnabrück und Mainz.**

Inhalt.

	Seite
Einleitung	1
Die Notwendigkeit engeren Anschlusses der Aristotelesforschung an Thomas v. Aquin 1. Neuere falsche oder ungünstige Auffassungen der aristotelischen Lehre vom Wesen der Seele 2. Aufgabe und Plan der gegenwärtigen Abhandlung 4.	
Erster Teil. Die substantiale Form.	
1. Abschnitt. Darstellung der aristotelischen Lehre von der substantiellen Form	7
Das erste Buch der Physik und der Anfang des zweiten als Fundort für die Lehre von den Seinsgründen der Naturwesen. Wiedergabe und Erklärung des Inhalts 7. Übersicht der Hauptgedanken des Aristoteles über die substantiale Form 28.	
2. Abschnitt. Die aristotelischen Beweisgründe für die substantiale Form. Ihre Unzulänglichkeit in Bezug auf die unorganischen Wesen	32
Die beiden Bücher vom Entstehen und Vergehen als Fundort für die Begründung des substantiellen Werdens und der substantiellen Form. Wiedergabe und Erklärung des Inhalts bis Buch 2, Kapitel 5. 332 a 26 — 32. Prüfung der aristotelischen Argumente. Das Fehlen sicherer Kennzeichen substantiellen Werdens in der leblosen Natur 54. Der Schluß der Schrift vom Entstehen und Vergehen 64.	
3. Abschnitt. Rechtfertigung der aristotelischen Meinung in Bezug auf die organischen Wesen	67
Unverkennbarkeit des substantiellen Werdens bei den Pflanzen und Tieren 67. Höherer Ursprung des Lebens 69. Das Lebensprincip als substantiale Form 71. Des Aristoteles Art, die Form in den Lebewesen nachzuweisen 72..	
4. Abschnitt. Schluß von den Seinsgründen der organischen Wesen auf die der unorganischen	75
Die Natur dieses Schlusses 75. Seine Gültigkeit 76. Bedeutung des gewonnenen Ergebnisses für das Ansehen der alten Naturphilosophie 77. Unterschied zwischen substantieller Zusammensetzung und substantialem Wandel 78.	

Zweiter Teil. Der Begriff der Seele.

1. Abschnitt. Aufstellung des Begriffs der Seele	79
Zusammenhang und übersichtlicher Inhalt der 2 ersten Kapitel des 2. Buches von der Seele 79. Übersetzung und Erklärung des ersten Kapitels bis 412 b 9 — 82. bis zum Schlufs 98.	
2. Abschnitt. Begründung des aufgestellten Begriffes . . .	103
Übersetzung und Erklärung des zweiten Kapitels bis 414 a 4 — 104. bis zum Schlufs 114.	
3. Abschnitt. Schwierigkeiten bezüglich der menschlichen Seele und ihre Lösung	119
Die Schwierigkeit gegen den Formcharakter der menschlichen Seele aus ihrer Geistigkeit 119. Die Lösung schon bei den Scholastikern zu finden 120. Die Schwierigkeit aus der vorgeblichen mangelnden Einbeit 121. Der vorgebliche zwiespältige Ursprung der Seele 122. Ihr Endgeschick 127. Auch die hier entstehenden Schwierigkeiten schon bei Thomas v. Aquin gelöst 128. Ob es wirklich glaublich sei, dafs der intellektiven Seele im Embryo eine vegetative und sensitive vorangehe 134. Widerlegung der Bedenken 135. Hinweisung auf die dafür sprechenden Gründe 141.	
Anmerkungen	142

Einleitung.

Seitdem in den dreißiger Jahren durch die Bemühungen Trendelenburgs und anderer das Studium der aristotelischen Philosophie in Deutschland einen neuen Aufschwung erhielt, war es besonders die aristotelische Psychologie, die dauernd die Forschung in Anspruch nahm und in einer Reihe von Schriften, teils vollständig, teils einzelnen Seiten nach, zur Darstellung gelangte.¹ Indessen bleibt hier bei vielem, was geleistet und erreicht ist, immer noch mehr zu thun übrig. Wir sind noch weit entfernt von einer wenigstens in den Grundzügen übereinstimmenden Auffassung und Auslegung, und dieses kommt nach unserem Dafürhalten zum nicht geringen Teile daher, weil uns der Faden der wissenschaftlichen Tradition abhanden gekommen ist. Auch auf unserer Seite, will uns bedünken, werden die Hilfsquellen der Erklärung aus der großen Zeit der Scholastik und namentlich die Kommentare von Thomas von Aquin noch zu wenig in ihrer Bedeutung geschätzt und darum auch nicht nach Gebühr verwertet. Es mag mancher von der Benutzung dieser Kommentare durch die vielen Mängel im einzelnen, durch ihre philologische Rückständigkeit, wenn wir so sagen dürfen, die auch in die Erklärung des Zusammenhanges der Gedanken ihre Schatten wirft, sich abhalten lassen. Aber man wird bei dem Aquinaten auch in den Kommentaren, die in der gedachten Beziehung am mangelhaftesten sind, immer eine Auslegung finden, die dem philosophischen Inhalt bis in die letzten Tiefen nachspürt, von einer richtigen Gesamtauffassung ausgeht, in keine Widersprüche gerät und auch die einzelnen philosophischen Gedanken meistens richtig trifft. Auch bei dem Studium des Gegenstandes der folgenden Blätter hat sich uns die Erwägung

aufgedrängt, wie viel besser ein Teil der bisherigen Bearbeiter daran gethan hätten, die Leistungen des Aquinaten entweder überhaupt oder doch mehr zu berücksichtigen. Ihr Fleiß und Scharfsinn wäre dann sicher noch zu reicheren Ergebnissen gelangt, und manches Misverständniß wäre vermieden worden.

Einige Schriftsteller reden, wie sie meinen, im Sinne des Aristoteles, von der Seele und ihrem Verhältnisse zum Leibe in einer Weise, daß der Begriff der substantialen Form,² der dieses Verhältnis kennzeichnet, gar nicht ersichtlich wird. Sie stellen die Sache so dar, als ob die Seele den Leib und seine Organe bloß auf das innigste durchdränge und durch ihre Einwirkung zu den Funktionen befähigte, die den wesentlichen Zweck und die Bestimmung der beseelten Materie ausmachen. Wie wenig sie dabei an eine Wesenseinheit von Leib und Seele denken, verraten sie dadurch, daß sie beide nebeneinander thätig sein lassen.

Andere fassen die aristotelische Form und mithin auch die Seele nicht als etwas Einzelnes und Individuelles auf, das sich in jedem Beseelten als ein der Zahl nach Anderes fände, sondern als etwas Allgemeines, das im Einzelnen nur seine vorübergehende Erscheinung hat, an sich aber weder entsteht noch vergeht, sondern wandellos und ewig ist. Wenigstens soll der Geist des Menschen eine solche allgemeine Form sein.

Wieder andere erklären den Begriff der substantialen Form, wie er der Theorie des Aristoteles entspricht, für unvollziehbar, sie erblicken in ihm eine Verirrung des spekulativen Denkens. Nach ihnen soll Aristoteles, subjektive Formen des Denkens mit objektiven Realitäten verwechselnd, aus der Vorstellung, die der Verstand sich von den wesentlichen Eigenschaften einer sinnlichen Substanz bildet, ein Seinslement gemacht haben, das von dem Stoff, mit dem es zusammen das Ding konstituiert, real verschieden wäre. Diese „Verdichtung“, wie man sich ausdrückt, einer Vorstellung zu einem Wesenselement, erscheine bei Aristoteles, soweit es sich um seine eigene unbezweifelte Lehre und nicht bloß um spätere Deutungen handele, insofern immerhin gemildert, als die Formen nach ihm kein eigenes selbständiges Dasein haben, sondern nur in und mit dem Stoffe existieren können.

Was die menschliche Seele betreffe, die auch nach Aristoteles Substanz und darum für sich daseinsfähig sei, so müsse es unentschieden bleiben, ob er neben der intellektiven Seele oder dem Geiste noch eine zweite, niedere Seele annehme, die dann gegenüber dem Leibe die Verrichtungen der Form wahrnehmen würde, oder ob er an der Einheit der menschlichen Seele im Ernste festhalte und somit dem Geiste im Menschen zugleich die Stellung als Form des Leibes anweise. In letzterem Falle läge, so will man, eine fortschreitende Verdichtung des Wesensgedankens oder der Form vor. Aus dem Gedanken der wesentlichen Einheit wäre ein selbständiger den Stoff beseelender und zur Einheit bindender Geist geworden. Aber nicht blofs die Überschätzung des Begriffes, die Aristoteles von seinen unmittelbaren Vorgängern geerbt, sei für ihn die Veranlassung zur Irrung gewesen, zu derselben habe vielmehr auch noch ein weiteres, den Anfängen der Spekulation eigentümliches Moment beigetragen, und dies sei die anthropomorphe Deutung der Naturvorgänge. Wie sich die naive noch ungeschulte Betrachtung das menschliche, insonderheit das künstlerische Schaffen, vermöge dessen z. B. aus dem Klotz eine Bildsäule wird, als die Hervorbringung eines ganz neuen Dinges denke, so sei sie auch geneigt, überall da, wo in der Natur ein Wandel der Gestalten und Erscheinungen vorkommt, ein neues Sein und Wesen anzunehmen. Von diesem Vorurteil befangen, habe auch unser Philosoph den Bereich des substantialen Werdens in der Natur über Gebühr erweitert. Die Erklärung aber der angenommenen neu entstandenen Substanzen sei dann in ähnlicher Weise in die Irre gegangen, weil auch sie einseitig nach der Analogie des menschlichen und künstlichen Hervorbringens gehalten war. Wie das Werk des Künstlers sich ganz aus dessen Geiste und Ideen erkläre, denen der willenlose Stoff sich gefügt, so erblicke Aristoteles das Wesenhafte der Naturgebilde, ihr vornehmliches konstitutives Princip, in der Vorstellung ihrer charakteristischen Merkmale, in ihrem Begriffe. Denn dies, wie schon gesagt, und nichts anderes habe man sich unter der von ihm gelehrtens substantialen Form zu denken. Und zur Bestätigung dessen beruft man sich darauf, dafs Aristoteles sehr oft, ja fast immer,

wo er den Begriff der Form an Beispielen klar machen wolle, dieselben aus dem Gebiete der Kunst hernehme. Auch rede er vom Wirken der Natur im allgemeinen in Ausdrücken, die die menschliche Vorstellungsweise deutlich verrieten: die Natur sei immer auf das Beste bedacht, sie vermeide alles Zwecklose und Unnütze, wisse auch die Nebenprodukte der von ihr beabsichtigten Prozesse noch in der Ökonomie des Ganzen zu verwerten u. s. w.

So und ähnlich sind die Deutungen der aristotelischen Gedanken, die uns vielfach in neueren Schriften begegnen. Wir werden dieselben zu prüfen und unter Umständen zu berichtigen haben. Indessen beschränkt sich unsre Aufgabe nicht hierauf. Wir wollen uns auch über die Berechtigung der wirklichen Lehre des Aristoteles ein Urteil zu bilden suchen. Handelt es sich doch um Wissensobjekte, die unsere ganze Teilnahme in Anspruch nehmen. Die Vereinigung der Seele mit dem Leibe ist ein Problem, das von jeher die denkenden Geister wie kaum ein anderes beschäftigt hat. Desgleichen führt der Begriff der substantialen Form, wozu wir im Sinne des Aristoteles das Verhältnis der Seele zum Leibe fassen können, auf die fundamentalsten Fragen der Naturphilosophie. Die Begriffe von Materie und Form, die als Korrelative von einander unzertrennlich sind, stellen in der Geschichte des menschlichen Denkens einen beachtenswerten Versuch dar, die Frage von der innern Konstitution der Körper und der Weise ihres Wirkens zu beantworten. Wir glauben aber, daß diese Begriffe kaum erfolgreicher behandelt werden können als im Zusammenhang mit ihrer Anwendung auf den Leib und die Seele. Denn hier tritt das von Aristoteles behauptete Verhältnis von Materie und Form klar und unabweisbar auf, so daß die Theorie hier ihre stärkste Stütze hat. Ja, es wäre leicht möglich, daß das an Leib und Seele, zunächst des Menschen, dann auch der andern Lebewesen bis zur Pflanze, Beobachtete den ersten Anstoß zur Aufstellung der Theorie gegeben, indem deren Erweiterung und Ausdehnung auf das ganze Reich der veränderlichen Natur auf Grund der Analogie und weiterer Beobachtungen im unorganischen Bereich erst folgte.

Wir weisen noch darauf hin, daß die vorliegende Arbeit eine Ergänzung zweier andern Abhandlungen bildet, die wir vor kurzem über Fragen der aristotelischen Psychologie veröffentlicht haben, nämlich über die Unsterblichkeit der Seele bei Aristoteles³ und wider ihre vorgebliche Präexistenz.⁴ Mit dem zu erbringenden Nachweise, daß die vernünftige Seele bei Aristoteles die substantiale Form des Leibes, mithin das eigentliche Wesen des menschlichen Individuums ist, tritt der aristotelische Unsterblichkeitsgedanke in ein neues Licht: jene Vernunft, die nach dem Stagiriten nicht stirbt, sondern ewig fortlebt, ist nichts dem einzelnen Menschen Fremdes, wie man behauptet hat, sondern vielmehr der wesenhafte Teil seines Selbst. Gleichzeitig aber wird solcher Nachweis die letzte und tiefste Widerlegung der Annahme ergeben, als ob bei Aristoteles die Seele wie nach vorwärts, so auch nach rückwärts der Ewigkeit angehörte, m. a. W. als ob sie vor dem Leibe von Ewigkeit her existiert habe. Denn wenn die vernünftige Seele ihrem Wesen und also auch ihrer ursprünglichen Anlage nach die Wirklichkeit eines einzelnen Menschenleibes ist, wie könnte sie da früher als der Leib selbst existieren, außer etwa in widernatürlicher Weise?

Indem wir uns anschicken, in die Behandlung der Sache selbst einzutreten, bemerken wir zur Übersicht folgendes. Wie ein Blick in das erste Kapitel des 2. Buches von der Seele zeigt, wo Aristoteles die Definition der Seele entwickelt, ruht diese ganze Definition auf den Begriffen von Materie und Form als der generellen Voraussetzung, so zwar, daß der spezifische Unterschied der Seele gegen andere Formen der Naturwesen einzig durch das Merkmal des Belebten gebildet wird. Die Seele ist unserm Philosophen die Form, *εἶδος*, eines lebensfähigen Körpers, 421a 20. Wenn er das Merkmal „lebensfähig“ in den folgenden Zeilen durch das andere „organisch“ oder mit Organen ausgerüstet ersetzt, so will er hiermit nur eine sinnlich greifbare Vorbedingung der Lebensfähigkeit aussprechen. Ebenso will er, wenn er das Merkmal der Form durch jenes der ersten Wirklichkeit, *ἐντελέχεια ἡ πρώτη*, Zeile 20, ersetzt, damit dem Begriffe der Form in seiner Anwendung auf die Seele keinerlei

Abbruch thun, sondern seine Formel nur logisch genauer gestalten: dem Lebensfähig oder der Möglichkeit nach das Leben Habend, *δυνάμει ζωὴν ἔχον*, steht der Terminus *ἐντελέχεια*, Wirklichkeit, in geradem Gegensatz koncinu gegenüber. „Die Substanz,“ so hatte er Zeile 7 ff. bemerkt, „verstehen wir einmal als Stoff, in anderer Beziehung aber als Gestalt und Form, *μορφήν καὶ εἶδος* . . . es ist aber der Stoff die Möglichkeit, *δύναμις*, die Form dagegen die Wirklichkeit.“

Da wir mithin von Aristoteles selbst für das Verständnis seines Seelenbegriffs auf seine Lehre von Materie und Form verwiesen werden, so wollen wir im ersten Teil der vorliegenden Abhandlung eben diese Lehre erörtern, genauer, die Lehre von der substantialen Form allein, da von der Materie nur insofern geredet wird, als das Verständnis der Form es erheischt. Zuerst kommt der Sinn und die Bedeutung, dann die Begründung der Lehre zur Behandlung. In letzterer Beziehung prüfen wir zuerst die Gründe für die Annahme einer Wesensform in der unorganischen Natur. Wir werden hier besonders genau zusehen müssen. Die Analogie des Lebendigen kann sicher noch nicht als Beweis gelten. Die Wandlung der Stoffe aber, die vornehmlich als Argument auftritt, ist darum in ihrer Beweiskraft zweifelhaft, weil hier physikalische und chemische Verhältnisse hineinspielen, die Aristoteles noch nicht kannte. Sodann vergegenwärtigen wir uns die Gründe, die die Annahme einer Wesensform in den organischen Wesen, den Tieren und Pflanzen, rechtfertigen. Endlich untersuchen wir, ob wenigstens aus dem Auftreten der substantialen Form im Bereich des Lebendigen folge, daß es eine solche auch in den unorganischen Wesen geben müsse. Denn wenn es sich auch aus der bloßen Analogie mit nichten erschließen läßt, so könnte dennoch etwa der thatsächliche Zusammenhang beider Reiche uns solchen Schluß aufnötigen. — Im zweiten Teil unsrer Arbeit behandeln wir die Definition der Seele, wie sie von unserem Philosophen in den beiden ersten Kapiteln des 2. Buches *περὶ ψυχῆς* entwickelt und begründet wird. Eine besondere Beachtung werden wir hier der menschlichen Seele zuwenden müssen, insofern es seine besondere Schwierigkeit hat, auch für sie den Charakter als substantiale Form des Leibes, den Aristoteles

teles ihr gibt, zu verteidigen. Denn wenn sie auch an sich wegen ihres geistigen Wesens leicht als substantiales Princip zu erkennen ist, so scheint doch eben ihre Geistigkeit nicht zuzulassen, daß sie Form und Wesensgestaltung des Stoffes sei. — Was die Anziehung und Auslegung der aristotelischen Texte betrifft, so werden wir uns zwar dabei der Kürze befehligen. Dennoch werden wir nicht umhin können, die ganze einschlägige Darstellung unseres Philosophen übersichtlich wiederzugeben. Wir hoffen auf diese Weise leichter verständlich zu sein, die Erklärung des Aristoteles zu fördern und nebenbei auch dem geschichtlichen Interesse einen kleinen Dienst zu leisten. In den eigenen Untersuchungen des Aristoteles wie in seinen Berichten über die Meinungen seiner philosophischen Vorgänger zeigt sich uns ein Bild jenes Strebens nach Erkenntnis, das ewig dem Menschengenossen eigen ist und immer wieder dieselben Fragen ihm aufdrängt. Unsere Untersuchung wird ergeben, daß auch die verschiedenen Lösungen, die man früher den Problemen gab, mit denjenigen der Gegenwart verwandt sind.

Erster Teil.

Die substantiale Form.

1. Abschnitt. Darstellung der aristotelischen Lehre von der substantialen Form.

Eine zusammenhängende Entwicklung der Begriffe von Materie und Form findet sich vor allem in der Physik im ersten Buche und im Anfang des zweiten. Aristoteles fängt sozusagen seine ganze Naturbetrachtung mit dieser Entwicklung an. Handelt es sich hier doch um die Naturprincipe, um die konstitutiven Elemente, deren Verbindung erst den Naturkörper herstellt und so der Physik ihr Objekt liefert.

Um jene Principe zu finden, prüft unser Philosoph zuerst die Ansichten der Alten. Was uns da freilich entgegentritt, scheint nichts zu sein als ein unversöhnlicher Zwiespalt der Meinungen. Die einen lehrten nur ein Princip, die andern ihrer

viele, ja unzählige, und von den ersten gingen einige wieder so weit, daß sie jenes eine Princip als unbewegt setzten und damit alles Werden in der Natur in lauter Schein auflösten. Dies sind die Vertreter der All-eins-lehre, wie Parmenides und Melissus. Da sie alles wahre Werden leugnen, so stehen sie gar nicht auf dem Boden und den Voraussetzungen der Naturwissenschaft, und darum ist hier im Grunde gar nicht mit ihnen zu rechten, aufer etwa um des philosophischen Ertrages der Erörterung willen (Kapitel 2 und 3).

Man hat aber auch auf dem Boden der Naturwissenschaft, das heißt unter Anerkennung wirklicher Veränderungen, von einer Einheit der Wirklichkeit geredet (Anfang des 4. K.). Dabei sind wieder zwei Weisen der Conception zu unterscheiden. Die einen legen ein Urwesen zu Grunde, sei es eins der vier Elemente mit Ausnahme der Erde, sei es ein Mittleres zwischen Luft und Feuer. Die Vielheit aber und Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, die uns unleugbar in der Natur entgegentritt, erklären sie in der Art, daß sie jenes Urwesen durch Verdichtung und Verdünnung die verschiedenen Formen und Gestalten annehmen lassen. Andere sagen, daß die Differenzen oder specifischen Beschaffenheiten der Dinge eigentlich nicht neu entstehen, sondern von Anfang an gewissermaßen latent vorhanden sind und nur im Laufe der Zeit durch Entmischung und Lösung gesondert hervortreten. So ist ihnen denn die ursprüngliche Einheit des Alls, an der auch sie festhalten, nur diejenige der Verbindung oder Mischung. Dabei setzten die einen eine begrenzte Zahl von wirklich und wesentlich verschiedenen Grundwesen, die anderen eine unbegrenzte. Empedokles legt bloß die vier Elemente allem Werden als Materialprincipe unter. Anaxagoras dagegen nimmt eine unendliche ursprüngliche Verschiedenheit der Stoffteilchen an: Fleishteilchen, Blutteilchen, Knochenteilchen u. s. w., und bildet hieraus sowohl die homogenen Teile, τὰ ὁμοιομερῆ, wie Fleisch und Knochen, als auch die aus ihnen zusammengesetzten, wie die Hand oder das Gesicht, 187 a 12—26.

Es äußert sich in diesen Lehrmeinungen die Einwirkung eines Axioms, das die ganze Naturphilosophie der Alten in

ungebührlicher Weise beherrschte, des Axioms: aus nichts wird nichts. Man nahm mit Recht an, da die Substanz nicht aus Nichtseiendem werde, so müsse sie aus einem schon daseienden Dinge entstehen. Man konnte sich aber diese Entstehung aus einem andern nicht anders denken als so, daß das neu Auftretende in jenem andern vorher schon wirklich, wenn auch latent, enthalten war. Daher also das Wort der Alten: ursprünglich war alles ineinander, daher die Zurückführung des Werdens der Dinge auf bloße qualitative Veränderung oder, wie andere wollten, auf Zusammensichtung und Auseinersichtung der Urdinge. Bei Anaxagoras hat das Bestreben, nichts Neues in der Natur entstehen zu lassen, eben dahin geführt, jene ungezählten Grundwesen mit festen Differenzen zu behaupten. Er sah, wie Entgegengesetztes wechselweise aus einander entstand, Warmes z. B. aus Kaltem. So mußte ihm denn das Entstehende, da es nicht aus nichts und auch nicht aus seinem Gegenteil als solchem entspringen konnte, schon von Anfang im andern enthalten sein, wenn auch wegen der Kleinheit der Massenteilchen nicht wahrnehmbar. Daher sollte alles in allem gemischt sein, da man alles aus allem werden sah. Der spezifische Unterschied der Dinge sollte bloß auf den je vorwaltenden Bestandteilen der Mischung beruhen, indem nichts rein bloß aus einer Natur bestände, ib. a 26—b7. Die Absurdität dieser Konsequenzen springt in die Augen: sind die Principe der Natur und aller ihrer Gebilde der Art und Zahl nach unbegrenzt, so gibt es gar keine Wissenschaft der Natur; es müßte ferner im kleinsten Blut- oder Fleischteilchen eine unendliche Menge verschiedener aktueller Stoffteilchen geben, da ja in allem alles gemischt ist; jedes Stückchen wie der unorganischen so der organischen Gebilde schwölle zu maßloser Größe an, mit ihm die Organe selbst, da doch alles nach dem ganzen Organismus und dieser wieder nach seiner Eigenart sich bemißt u. s. w., von 187 b 7 bis Ende d. K.

Indessen haben die alten Forscher bei allen Irrtümern und Absonderlichkeiten doch eine Grundanschauung gemein, die nicht ganz falsch sein kann: sie alle führen die Naturvorgänge auf Gegensätze zurück. So Parmenides mit seinem Feuer und

Erde; denn das reduziert sich auf den Gegensatz von warm und kalt; so die, welche von Verdichtung und Verdünnung reden; so Demokrit mit seinem Körperhaften und Leeren, gleich Seiendes und Nichtseiendes, ebenso mit dem behaupteten Wechsel in der Lage, Gestalt und Ordnung der Atome; und ähnlich alle andern. Die Alten entsprachen hiermit ganz richtig einer Forderung, die man an die obersten Principe der Dinge stellen muß. Denn die Principe dürfen weder von einander noch aus andern abgeleitet sein, wohl aber muß alles aus ihnen sich ableiten. Nun aber erfüllen die obersten Gegensätze diesen Anspruch: weil sie die obersten sind, leiten sie sich nicht von andern ab, und weil sie Gegensätze sind, nicht von einander. Aber es zeigt auch ein Blick auf die Natur des Werdens, daß dasselbe wirklich allezeit auf Gegensätzen beruht. Alles Werden nämlich erfordert als Ziel oder Endergebnis etwas, was im Vergleich zu früher noch nicht war, oder besagt auch das Aufhören von etwas, was bis dahin war. Was weiß wird, muß es aus Nichtweißem werden, und zwar ist hier nichtweiß nicht bloß im Sinne der einfachen Verneinung zu nehmen, wie man etwa auch von einem Ton sagen möchte, er sei nicht weiß, sondern im Sinne des zwar nicht thatsächlich, wohl aber möglicher Weise Weissen, Kap. 5.

Steht es fest, daß die Principe des natürlichen Werdens gegensätzlich sind, so fragt es sich, wie viele derselben man anzunehmen habe. Bloß eins anzunehmen ist unstatthaft, da nichts sich selber entgegengesetzt sein kann. An unendlich viele darf man auch nicht denken. Denn einmal gäbe es dann von keinem Dinge in der Welt ein wahres Wissen, da die unendliche Zahl der Principe eine Erkenntnis der letzten Gründe, in welcher erst das Wissen sich vollendet, ausschloße. Sodann besteht für jede einzelne Gattung des Seienden, also auch für die körperliche Substanz, deren Wesensgründe wir suchen, nur ein oberster Gegensatz, also nur zwei Glieder des Gegensatzes. Ferner hat man die Principe nicht ohne Not zu häufen. Empedokles erklärt mit seinen wenigen Urwesen die Natur nicht schlechter als Anaxagoras mit seinen ungezählten. Endlich sind die andern Gegensätze außer den obersten abgeleitet und

können darum nicht jene allerersten Principe bilden, wonach wir fragen. Es ist also ebenso unmöglich, daß es unzählige Principe der Natur gibt, als daß es nur eins gibt, Kapitel 6, 189 a 11—20.

Suchen wir über ihre Zahl Bestimmteres festzustellen, so hat es zunächst etwas für sich, die Principe nicht auf zwei zu beschränken. Denn sonst erhebt sich erstens die Schwierigkeit, wie die Gegensätze auf einander wirken sollen. Sie können das doch nicht unmittelbar, da sie rein als Gegensätze gar nichts miteinander gemein haben. Empedokles stellt Freundschaft und Streit neben den Elementen als Principe auf, andere das Dichte und Dünne. Aber die Freundschaft kann nicht in der Weise auf den Streit wirken, daß sie ihm etwas von sich mittheilt, noch kann die Dichtigkeit offenbar irgendwie formend und bildend auf die Düntheit einwirken oder umgekehrt, sondern beide nur auf ein Anderes, Drittes. Aber auch noch die folgende Aporie entsteht, wenn man den Gegensätzen keine weitere Natur als Substrat unterlegt. Wir sehen die Gegensätze nirgendwo als die Wesenheiten wirklicher Dinge auftreten. Denn die Wesenheiten als solche sind sich nicht entgegengesetzt. Wir dürfen sie aber auch nicht von der Wesenheit ausschließen, indem wir sie etwa als Inhärenzien oder Accidenzien fassen. Denn dann wären sie der Natur nach später als die Substanz, also keine Principe, keine allerersten Gründe. Sie wären aber auch überhaupt keine substantialen Komponenten, da die Substanz sich nicht auf Nichtsubstanzen, wie es die Accidenzien sind, zurückführt. Soll also beides gelten, ihr Charakter als Princip und ihre Gegensätzlichkeit, so scheint mit Notwendigkeit zu folgen, daß ihnen ein Drittes zu Grunde gelegt werden muß, wie die thun, die den ganzen Kosmos auf eine Natur, wie Wasser oder Feuer oder ein Mittleres zwischen diesen, zurückführen. Die letztere Fassung scheint dabei den Vorzug zu verdienen, weil das Substrat möglichst wenig von den Extremen an sich haben muß. Bis 189 b 16.

Hat es nun angesichts solcher und ähnlicher Erwägungen vielleicht Grund, die Elemente oder wahren Urbestandteile auf drei zu beziffern, so besteht hingegen kein Grund, deren

noch mehr anzunehmen. Denn lassen wir mehr Gegensätze zu als einen, so müssen wir auch für jedes weitere Paar der Glieder des Gegensatzes eine weitere mittlere Natur annehmen (wie z. B. für weiß und schwarz das Farbige, für bitter und süß das Schmeckende), und doch scheint eine genug, da sie sich ja nur leidend verhält; mithin auch wären weitere Gegensätze überflüssig. Überdies wären diese auch bloß abgeleitete, keine ursprünglichen. „Dafs es nun weder bloß ein Element gibt, noch mehr als zwei oder drei, ist offenbar; eben aber, ob zwei oder drei (und somit ob außer den Formen als Gegensätzen auch die Materie zu den Principien zähle), bietet, wie wir sagten, viele Schwierigkeit dar.“ Schluß von Kapitel 6.

Betrachten wir, um diesen Zweifel zu lösen, erst das Werden im allgemeinen! Sehen wir also davon ab, ob es sich um ein substantiales Werden handelt, wo ein Ding aus dem andern, oder um ein accidentelles, wo ein Zustand aus dem andern wird! Schon der Sprachgebrauch lehrt uns, dafs die beiden entgegengesetzten Endpunkte des Werdens, der Ausgangs- und der Zielpunkt, nicht je und je als unterschiedslose Einheit aufgefaßt werden können. Wir sagen zwar ebensowohl einfach, der Mensch erwerbe Bildung, oder der Ungebildete werde gebildet, als wir zusammenfassend sagen, der ungebildete Mensch werde ein gebildeter Mensch. Aber wir können nicht ebenso immer sagen: aus dem und dem wird etwas, wie wir immer sagen: der und der wird etwas. Wir sagen: aus dem Ungebildeten wird ein Gebildeter, aber wir sagen nicht: aus einem Menschen wurde er ein Gebildeter, sondern: der Mensch wurde ein Gebildeter. Dies beruht auf dem sachlichen Unterschied, dafs bei der einfachen, nicht zusammengesetzten Redeweise einmal ein Subjekt steht, welches in der Veränderung bleibt, das andere Mal ein Subjekt, das nicht bleibt. Der Mensch bleibt, während er ein Gebildeter wird, als Mensch bestehen und ist ein Mensch, das nicht Gebildete aber und das Ungebildete bleibt weder einfach noch in der Verbindung bestehen. Sprechen wir im Anschluß an diese sprachliche Bemerkung einen Erfahrungssatz aus, der sich in allem Werden bewährt, wobei wir, wohlbemerkt, wie schon gesagt, einstweilen den Unterschied von substantialem und

accidentellem Werden aufser acht lassen: beim Werden muß immer etwas zu Grunde liegen, woran sich das Werden vollzieht, und dieses ist der Zahl nach eines, dagegen der Species oder dem Begriffe nach nicht eines. Mensch und ungebildet ist dem Begriffe nach nicht eins. Von diesen bleibt in der Veränderung nur das eine, das vom Gegensatz ausgenommen ist, der Mensch, das andere, ungebildet, macht seinem Gegenteil Platz und bleibt nicht; ebensowenig bleibt selbstverständlich das mit dem ursprünglichen Gegensatz Verflochtene, der ungebildete Mensch. Anf. d. 7. K. bis 190 a 31.

Kommen wir jetzt auf den eigentlichen Kernpunkt der Untersuchung, zur Frage von den Principen des substantialen Werdens und der Substanz! Beim sonstigen Werden, wo wir nicht sagen, daß ein Ding, sondern daß etwas an ihm wird, beim accidentellen Werden also, ist es nur zu klar, daß etwas zu Grunde liegen muß, woran das Werden sich vollzieht. Die Accidenzien, wie Quantität, Qualität, Relation, Zeit, Ort können ja überhaupt nie anders als an einem Subjekte gedacht werden. Nur der Substanz eignet es, von keinem andern wie von ihrem Subjekte ausgesagt zu werden, während alles andere Sein von ihr als dem Subjekte prädicirt wird. Es zeigt aber die nähere Erwägung, daß auch die Substanzen wie alles andere, was (nach vulgärer Auffassung) schlechthin ist, (wie die Kunstprodukte, ein Haus z. B. oder eine Bildsäule) aus einem Subjekte werden. Denn immer ist etwas da, was zu Grunde liegt und woraus das Werdende wird, die Pflanzen und die Tiere z. B. entstehen aus Samen. Die Induktion bestätigt dies. Das eine, was schlechthin wird, wird durch Umformung, die Bildsäule z. B. aus Erz, ein anderes durch Zusatz, wie z. B. das Wachsende, wieder ein anderes durch Wegnahme, wie z. B. aus dem unbehauenen Stein die Hermensäule, ein anderes durch Zusammensetzung, wie z. B. ein Haus; wieder etwas durch qualitative Änderung, wie z. B. dasjenige, was im Stoffe eine Wendung erfährt. „Es ist aber augenfällig, daß alles, was so wird, aus zu Grunde Liegendem wird. Und demnach ist aus dem Gesagten offenbar, daß immer alles, woran das Werden sich vollzieht, ein Zusammengesetztes ist; es gibt nämlich ein Werdendes

(dem Werdevorgang Unterliegendes) und etwas, wozu dasselbe wird, und das Werdende ist ein zweifaches, entweder nämlich das zu Grunde Liegende oder das Entgegengesetzte (der Gegensatz).⁵ Ich will sagen, das Ungebildete gebe das Entgegengesetzte ab, der Mensch dagegen liege zu Grunde, und Ungeformtheit, Ungestaltetheit, Ungeordnetheit habe man als Entgegengesetztes, dagegen Erz, Stein, Gold als zu Grunde Liegendes zu denken. Wenn demnach Ursachen und Principe der Naturdinge jene sind, woraus als ersten sie sind, so zwar, daß sie nicht per accidens aus ihnen geworden sind, sondern jedes eben als das, als was es der Substanz nach bezeichnet wird, so ist offenbar, daß alles aus Subjekt und Form wird; *φανερὸν οὐτως, εἴπερ εἰσὶν αἰτίαι καὶ ἀρχαὶ τῶν φύσει ὄντων, ἐξ ὧν πρώτων εἰσὶ, καὶ γέγονασι μὴ κατὰ συμβεβηκὸς ἀλλ' ἕκαστον ὃ λέγεται κατὰ τὴν οὐσίαν, ὅτι γίγνεται πᾶν ἐκ τε τοῦ ὑποκειμένου καὶ τῆς μορφῆς*. Denn der gebildete Mensch ist gewissermaßen (nicht wie Stück und Stück) aus Mensch und gebildet zusammengesetzt, denn man kann die Begriffe in die Begriffe dieser beiden auflösen. Klar also ist nun, daß das Werdende aus den angegebenen Bestandteilen wird.“ Bis 190 b 23.

Wir wollen hier einen Augenblick in der Wiedergabe unseres Auktors einhalten, um die bisherige Entwicklung zu übersehen und nach ihrer Tragweite abzuschätzen. Die Alten leugneten das substantiale Werden, das Auftreten wirklich neuer Dinge oder Substanzen in der Natur, aus Besorgnis, einen derartigen Vorgang mit dem Axiom: aus nichts wird nichts, nicht vereinigen zu können. Darum setzten sie alles Werden auf bloße accidentelle Veränderungen herab. Die Dinge behielten für sie allezeit ihr wesentliches, substantiales Sein; was Neues wird, ist nur ein Wandel in den Inhärenzien oder Accidenzien. Wie ein Ding bald warm bald kalt, bald kompakter bald lockerer ist und dennoch substantiell dasselbe bleibt, so treten auch mehrere Dinge zu einem Ganzen zusammen, aber es entsteht dadurch kein neues Wesen, sondern nur eine neue Verbindung von im Wesen beharrenden Elementen. Für unsern Philosophen steht

auf Grund der Erfahrung das Auftreten neuer Substanzen, neuer Wesen unzweifelhaft fest. Die Pflanzen und die Tiere zählen ohne allen Widerspruch zu den neu, also wirklich werdenden *οὐσίαι* (190 b 4 zusammengehalten mit Zeile 1 und 2). Für Aristoteles also handelt es sich hier in der Physik nicht darum, ob, sondern wie neue Dinge werden; welches die Faktoren sind, aus denen das Neue entsteht und folglich auch besteht. Diese Faktoren müssen vor allem substantialen Rang behaupten, sie dürfen keine bloßen Accidenzien sein. Denn wie könnte eine Substanz aus Nichtsubstanzen sein, *πῶς ἐκ μὴ οὐσιῶν οὐσία ἂν εἴη*; 6, 189 a 33, und wie könnte ein Accidenz zu den schlechthin ersten Bestandteilen zählen, da es doch seiner Natur nach immer das Spätere ist, immer eine Substanz voraussetzt, der es als dem Subjekte inhäriert und die darum der Natur nach, wenn auch nicht immer der Zeit nach, früher ist? *τὸ γὰρ ὑποκείμενον ἀρχή, καὶ πρότερον δοκεῖ τοῦ κατηγορουμένου εἶναι*, *ibid.* 31 f. (Es dürfen aber diese konstitutiven Faktoren auch keine Substanzen im gewöhnlichen Sinne, d. h. vollendete in sich fertige Substanzen sein, da sonst das Neue oder Werdende nicht die Substanz ist, sondern etwas, was an und mit der Substanz geschieht, also ein Accidenz, wie die Alten wollten. Dieser Gedanke, von Aristoteles bisher noch nicht förmlich ausgesprochen, liegt offenbar dem Ganzen zu Grunde. Darum sagt er eben im 7. Kapitel, daß die Substanzen aus ihren Principien nicht per accidens, sondern ihrem Wesen nach geworden sein müssen: *ἐξ ὧν γέγονασι μὴ κατὰ συμβεβηκός ἀλλ' ἕκαστον ὃ λέγεται κατὰ τὴν οὐσίαν* 190 b 18 f. Handelt es sich um Vorgänge an fertigen bleibenden Substanzen, so ist eben das Neue im Werdeprouzess nicht die Substanz, sondern ein *συμβεβηκός*, ein Accidenz.)

Um also die beschriebenen Faktoren zu finden, verfolgt Aristoteles die Spuren, die schon den Alten einigermaßen auf den Weg geholfen hatten. Das Werden bewegt sich nach aller Eingeständnis in Gegensätzen, und zwar in konträren. Es muß sich eben darum auf der Grundlage eines gemeinsamen, für die Gegensätze empfänglichen Substrats vollziehen. Auch hierüber kann kaum ein Streit sein. Nur haben die Alten in dem Sub-

strat oder der Materie den einzigen substantialen Faktor gesehen, den Gegensätzen aber legten sie nur accidentelle Bedeutung bei, wie etwa wenn Eisen aus einem Kalten ein Warmes wird. Soll es aber wirklich ein substantiales Werden in der Natur geben, so müssen die Gegensätze substantiale Bedeutung haben: der Gegensatz, der das Ziel des Werdens bezeichnet, muß diese Bedeutung haben, weil sonst keine neue Substanz entsteht, und ebenso muß der andere Gegensatz sie haben, aus dem das Werdende heraustritt, weil sonst die alte Substanz nicht aufhört. Wir haben also nicht bloß die Materie, sondern auch die Gegensätze als substantiale Principe der Naturdinge anzuerkennen. Da aber nicht der Gegensatz, von dem das Werden anhebt, sondern der, in dem es sich vollendet, mit in die neue Bildung eingeht, so haben wir nur diesen letzteren neben der Materie als Element des Dinges anzusehen, und demgemäß besteht alles Gewordene aus zwei Faktoren, aus Materie und Form.

Soweit hat Aristoteles bisher die Entwicklung geführt. Auffallen könnte nur noch, daß er in dem zuletzt wiedergegebenen Abschnitt 190 b 6 ff. von Bildsäulen, Häusern u. s. w. wie von neu entstandenen Substanzen redet. Wir bemerken einstweilen zur Erklärung, daß er sich hiermit bloß einer vulgären Auffassung anpaßt, um Beispiele für eine Sache zu haben, die sich an sich nur schwer erklären läßt. Wir werden hierauf gleich weiter unten, wo unser Philosoph von der Erkenntnis des Urstoffes redet, zurückkommen. Hören wir jetzt, wie er in der Darstellung der Naturprincipe fortfährt!

Substrat und Form sind Naturprincipe in dem Sinne, daß sie es an sich und unmittelbar sind; daneben aber ist mitfolgender Weise oder einigermaßen der Gegensatz der Form, aus dem das neue Ding herausgetreten, Princip. Das Substrat nämlich muß ursprünglich diesen Gegensatz aufweisen, wie wir gesehen haben; ein Gebildeter wird immer aus einem Ungebildeten. Insofern also kann man sagen, daß der Gegensatz der Form oder die Beraubung, *στέρησις*, per accidens Princip ist, ähnlich wie man sagt, daß der Arzt baut, nicht insofern er Arzt ist, sondern insofern er ein Bankundiger ist, dem nebenbei das Arztsein

eignet. Weil also auch aus dem Ungebildeten ein Gebildeter wird, aber das Ungebildetsein nicht in die neue Gestaltung eingeht, sondern nur das Werden begleitet, so kann man dasselbe als accidentelles Princip des Werdens bezeichnen. Aristoteles hat hier folgenden Text: „Es ist aber das Substrat der Zahl nach eins, der Art nach zwei. Denn der Mensch zwar und das Gold und überhaupt die Materie ist zählbar, denn sie ist eher ein Dieses da, *τόδε τι* — und nicht per accidens wird das werdende hieraus; die Beraubung dagegen und der Gegensatz ist ein Accidens“ Z. 23—27. Er will sagen: Da das Substrat (wie schon vorher in diesem Kapitel gesagt wurde) begrifflich eine Zweierheit ist, so stellt es gewissermaßen ein doppeltes Werdeprincip dar. Das eine ist die Hyle, das andere der Mangel der werdenden Form. Die Verschiedenheit dieser Principe als Principe liegt darin, erstens daß die Hyle eine Art zählbaren Individuums darstellt, nämlich eine Trägerin von gewissen Bestimmungen, der Mangel dagegen ist ein bloßes Accidens und wird von der Hyle als dem Subjekte prädicirt. Zweitens aber erhellt der Unterschied auch daraus, daß das Neue nicht per accidens, sondern per se aus der Hyle wird — sie geht ja in die neue Bildung ein —, der Mangel aber läuft hier nur nebenher, er geht in das Werden nicht ein.⁶ — Hier ist zu bemerken, daß die Beraubung nur in ihrem Verhältnis zu dem Werdeprozeß ein Accidens der Hyle ist, das heißt als Verneinung dessen, was noch werden soll. Nach ihrer positiven Seite ist sie etwas Substantiales gleich der werdenden Form. Man könnte aber zweifeln, wie sie für das werdende auch nur in accidenteller Weise Princip sein möge. Denn sie geht in keiner Weise in dasselbe mit ein. Wenn der Mensch Bildung erworben, hat die Beraubung, die Ungebildetheit, aufgehört. Hier auf ist zu sagen, daß sie immerhin in accidenteller Weise Princip des Werdens ist: denn das Materialprincip behält die Beraubung notwendig so lange, bis es die neue Form angenommen hat. Als Princip des Seins kann freilich jene ursprüngliche Beraubung in keiner Weise gelten. Sie ist in dem Neugewordenen ganz und gar aufgehoben. Dagegen tritt hier eine

andere Beraubung als Begleiterin des Seinsprincips auf, nämlich der Mangel der ursprünglichen Form.⁷

Da nun zu den beiden Principen der Materie und der Beraubung noch die Form hinzukömmt, so kann man in gewissem Sinne von dreien, in einem andern aber nur von zweien Naturprincipen reden. Materie und Form sind schlechthin, die Beraubung ist nur einigermaßen Princip. Und in gewissem Sinne läßt sich sagen, daß die Gegensätze Princip sind (und, fügen wir hinzu, die höchsten Gegensätze, wie es sich gehört, die uns erst wahrhaft substantiale Principe liefern, wie sie in dem Gegensatz liegen: eine Wesenheit haben und nicht haben vgl. Met. 10. 4. 1055 a 33: *πρώτη ἐναντιώσις ἕξις καὶ στέρησις ἐστίν*), in einem andern nicht, da ja in gewissem Sinne nicht Beraubung und Form, sondern bloß die Form zu den Principen zählt 190 b 28—191 a 7.

Es folgen gegen den Schluss des 7. Kapitels noch einige beschreibende Angaben über die genannten Naturprincipe, die für das Verhältnis der Materie wichtig sind: „Die zu Grunde liegende Natur ist durch die Analogie verständlich. Wie sich zur Statue das Erz oder zum Stuhle das Holz oder wie sich zu irgend einem Andern von dem, was eine Form hat, der Stoff und das Ungeformte vor der Annahme der Form verhält, so verhält sich diese Natur zur Substanz und zu dem Dieses da und zu dem Seienden. Ein Princip demnach ist dieses, allerdings nicht so Eines noch so ein Seiendes wie das bestimmte Individuum, *μὴ μὲν ὄν ἀρχὴ αὐτῆ, οὐχ οὔτω μὴ οὔσα οὐδὲ οὔτως ὄν ὡς τὸ τόδε τι*, ein zweites steht als Begriff, dazu kommt als sein Gegensatz die Beraubung,“ Z. 7—14. Die Materie ist ohne die Form, mit der sie sich zu einer neuen Substanz vereinigt, keine Substanz (nicht so eins noch so seiend wie das Dieses da). Denn wäre sie das, so könnte die hinzukommende Form nur die Bedeutung eines Accidens haben, es entstände also auch keine neue Substanz, sondern nur eine neue accidentelle Bestimmung. Da ihr nun die substantiale Vollendung fehlt, welche durch die Form kommt, so kann sie auch in sich nicht erkannt werden, denn jegliches wird durch seine Form erkannt. Man muß sie sich also nach der Analogie des

Substrates der accidentellen Formen vorstellen. Daher die vorliegenden Beispiele bei Aristoteles.⁸

In den letzten Zeilen des Kapitels faßt unser Auktor die bisherigen Ergebnisse zusammen und bemerkt, Späteres vorbereitend, noch sei nicht klar, ob die Form oder das Subjekt Substanz sei, Z. 19 f; er will sagen, da weder Form noch Materie in vollem Sinne Substanz sei, so bleibe zu untersuchen, welche von beiden eher Substanz genannt werden könne.

Im folgenden Kapitel wird gezeigt, wie in den aufgestellten Principien die einzige Lösung der von altersher aufgeworfenen Schwierigkeiten liege, ein Nachweis, der gleichzeitig weiteres Licht auf jene Principe wirft. Die Alten, noch wenig in der Spekulation bewandert, verirrteten sich weit vom rechten Wege, indem sie die Entstehung neuer Dinge in der Natur nicht zu erklären wußten. Sie sagten sich, entweder müsse das Werdende aus Seiendem oder aus Nichtseiendem werden. Beides sei unmöglich. Was schon sei, werde nicht, es sei eben schon, und was nicht sei, aus dem könne nichts werden. Es muß ja doch etwas dem Werdenden zu Grunde liegen. Und so sahen sie sich denn zu der Leugnung alles Werdens genötigt. Und da sie nun auch annahmen, daß es nur einen gemeinsamen Urstoff aller Dinge gebe, so gingen sie noch einen Schritt weiter und leugneten die Vielheit der Dinge. Denn da neue Dinge nicht auftreten könnten, so beruhe alles Werden nur auf accidenteller Veränderung der einen Grundsubstanz, die das einzig und wahrhaft Seiende sei, bis 191 a 33.

Wir können die Lösung in doppelter Weise geben, wollen indes hier nur eine ausführen. Diese beruht auf der Unterscheidung zwischen dem, was als solches, und dem, was mitfolgender Weise Ursache ist. Wir sagen: der Arzt baut oder wird weifs, wir sagen auch: der Arzt heilt oder hört auf ärztlich thätig zu sein. Der Arzt heilt als solcher, er baut aber nicht als solcher, sondern als Baumeister. Der Arzt baut nur mitfolgender Weise, insofern dem Bauenden des Arztsein accidentell anhaftet. Wenden wir dies auf das Entstehen aus Seiendem oder Nichtseiendem an! Wie wir im eigentlichsten Sinne sagen, daß der Arzt etwas thut oder daß aus ihm etwas

wird, wenn es sich um den Arzt als solchen handelt, so bedeutet das Werden aus Seiendem oder Nichtseiendem eigentlich ein Werden aus dem Genannten, insofern es ein solches ist. In diesem Sinne sagen nun auch wir, daß nichts aus Nichtseiendem wird; es wird nämlich nicht schlechthin aus dem Nichtseienden oder aus dem Nichtseienden als solchem, und doch wird es wieder in gewissem Sinne aus dem Nichtseienden; nämlich aus der Beraubung wird das, was an sich ein Nichtseiendes ist, ein Etwas, ohne daß es vorher in ihm enthalten war. Ebenso sagen wir auch nicht, daß etwas einfachhin aus Seiendem werde, es wird nur mitfolgender Weise aus ihm. Es wird so, wie wenn aus Tier Tier und aus irgend einem Tier irgend ein Tier wird. Das Tier wird nicht aus dem Tier, insofern dieses Tier ist, denn was schon da ist, wird nicht, es wird aus dem Tier mitfolgender Weise (insofern nämlich, setzen wir im Sinne des Aristoteles hinzu, es aus dem Embryo wird, der aus dem Tiere ist). Ebenso wird ein bestimmtes Tier, z. B. ein Pferd, nicht aus einem Pferde, insofern dasselbe ein Pferd ist (sondern insofern es aus dem Embryo eines Pferdes wird) — es ist das ähnlich, sagt Aristoteles, als würde aus einem Pferde ein Hund (denn der Embryo und der elterliche Organismus unterscheiden sich der Art nach, insofern der Embryo die Art noch nicht hat). — Gerade so wird nun auch das Seiende aus Seiendem, aber nicht insofern es Seiendes ist. Daß es aber in dieser Weise auch nicht aus Nichtseiendem wird, ist schon gesagt worden. Wir entfernen also weder alles Sein noch alles Nichtsein von dem, woraus ein Seiendes wird, bis 191 b 27.

Dieses ist also die eine Lösung jener Schwierigkeit, der die Alten erlagen. Eine andere wäre die, die auf der Unterscheidung zwischen dem möglichen und dem wirklichen Sein beruht. „Doch dies haben wir an einem andern Orte (Metaph. IX.) genauer festgestellt. Demnach also lösen sich, wie wir sagten, die Schwierigkeiten, durch welche jene genötigt wurden, Einiges von dem Gesagten aufzuheben (das substantiale Entstehen und Vergehen und eine Mehrheit substantiell verschiedener Dinge). Denn deswegen irrten die Früheren so weit von dem Wege ab, welcher zum Entstehen und Vergehen und überhaupt zur

Veränderung leitet. Denn wäre von ihnen diese Natur (die Materie) bemerkt worden, so hätte dieselbe ihre ganze Unkenntnis gelöst.“ Schlufs d. 8. K. Der Zusammenhang ist dieser: Da weder das Seiende noch das Nichtseiende als solches Princip des Werdens ist, so fragt es sich, welches denn einfachhin dasjenige ist, woraus das Werdende wird. Es ist das der Möglichkeit nach Seiende oder die Materie, aus der das wirkliche Ding unmittelbar durch Annahme der Form wird.⁹

Im 9. Kapitel fährt Aristoteles fort, die Irrtümer der Früheren an der Hand der von ihm aufgestellten Principe zu beleuchten und dabei diese Principe selbst, namentlich die Materie und die Beraubung noch weiter zu erklären. Für uns ist zunächst ein Ausdruck beachtenswert, den er von der Materie gebraucht. Er bezeichnet sie im Gegensatz zu denen, die sie wegen ihrer mangelnden Bestimmtheit schlechthin das Nichtseiende, *μη ὄν*, nannten, als etwas, was nahezu sogar Substanz sei, *ἔγγυς καὶ οὐσία πως*, 192, a 6. Dann heben wir hier die kurze Aussprache über Vergänglichkeit und Unvergänglichkeit der Materie hervor. Müssen wir sie auch, so vernehmen wir, gegenüber der Beraubung als das Beharrende bezeichnen, so kann man doch auch bei ihr in gewissem Sinne von Vergehen und Entstehen reden. Denn als Trägerin einer bestimmten Zuständigkeit (der Beraubung) oder, wie es im Text heisst, *ὡς τὸ ἐν ᾧ*, hört sie an und für sich auf, dagegen als ein Sein der Möglichkeit nach, als *potentiales Princip*, oder wie der Text hat, *ὡς κατὰ δύναμιν*, hört sie nicht auf, sondern schliesst alle Möglichkeit des Entstehens und Vergehens aus. „Denn entstände sie, so müfste ein Erstes zu Grunde liegen, aus dem als konstituierendem Element sie entstände; das ist aber eben die fragliche Natur, so dafs sie wäre, bevor sie würde — ich nenne nämlich Materie das erste einem jeden zu Grunde liegende Subjekt, aus welchem als konstitutivem Princip etwas, nicht blofs per accidens, entsteht; (*λέγω γὰρ ὕλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἐκάστῳ ἐξ οὗ γίνεταί τι ἐννυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός* — Definition der Materie. Das *ὑποκείμενον* begründet hier den Unterschied von der Form;) und verginge sie, so würde sie auf das als äufserstes kommen, dafs sie vergangen

sein müßte, ehe sie verginge“ — eine Beweisführung, wie man sieht, die voraussetzt, daß alles Entstehen aus dem Urstoff hervorgeht und alles Vergehende zu ihm zurückkehrt, eine Beweisführung mithin, die nur den Naturweg berührt, dem Wirken einer höheren Macht aber nicht präjudiciert — bis Zeile 34.

Das Kapitel und Buch schließt mit den Worten: „Über das Formalprincip aber, *κατὰ τὸ εἶδος ἀρχή*, ob es eines oder viele sei, und welches oder welche, hat die erste Wissenschaft (die Metaphysik) Genaueres festzustellen, und so mag dies jener Gelogenheit vorbehalten bleiben, über die natürlichen und vergänglichen Formen aber werden wir in der späteren Darlegung sprechen. — Daß es also Principe gibt, und welche und wie viele der Zahl nach, möge nun so von uns festgestellt sein; einen andern Anfang aber hinwiederum nehmend, wollen wir folgendes sagen.“

In diesen Schlusssätzen wird die Erörterung von Materie und Form als einstweilen erledigt bezeichnet. Die weitere Untersuchung über die Form wird theils der Metaphysik überwiesen, theils vertagt. Eigentlich wird hier nur angedeutet, daß in der Metaphysik die Lehre von den Ideen, als fälschlich angenommenen Formen, geprüft werden soll, ähnlich wie bisher die falschen Annahmen bezüglich der Materie abgewiesen wurden. Wenn ferner die Besprechung der physischen und wandelbaren Formen für später vorbehalten wird, so ist damit auf die Schrift vom Entstehen und Vergehen gewiesen, die von Aristoteles als mit zur Physik gehörig angesehen wird. Es wird nämlich im zweiten Buche der genannten Schrift dargethan, wie die Elementarkörper durch die vier Differenzen von warm, kalt, feucht, trocken gekennzeichnet sind und die aus den Elementen gemischten Körper sich je nach dem Verhältnisse unterscheiden, in welchem die genannten Grundqualitäten in ihnen verbunden sind. Somit wird in jenen Ausführungen eigentlich weniger von der Wesensform als von den sinnenfälligen Qualitäten gehandelt, in denen sie erscheint. Wir müssen demnach hauptsächlich das, was uns in dem ersten Buche der Physik geboten wurde, als die eigentliche Darstellung der Lehre von Materie und Form ansehen. Dennoch finden sich auch in den beiden

ersten Kapiteln des 2. Buches noch verschiedene Ausführungen über die substantiale Form, die wir nicht übergehen dürfen, und so wollen wir denn vorher noch diese beiden Kapitel vornehmen und dann auf Grund der ganzen bisherigen Darstellung über den Sinn und die Bedeutung der substantialen Form uns abschließend aussprechen.

Aristoteles hat zuletzt bemerkt, er wolle mit dem folgenden einen neuen Anfang nehmen. Er will nämlich, nachdem er die Natur selbst nach ihren Wesensbestandteilen betrachtet hat, nunmehr die Wissenschaft von der Natur nach ihrem Objekte und den Ursachen, aus denen sie ihre Beweise führt, beschreiben. Da nun das Objekt der Naturerkenntnis, der physische Körper, erst durch die Form ein wirklicher Körper mit wirklichen Erscheinungen ist, so führen die Bestimmungen über den natürlichen Körper oder das Naturwesen wie von selbst dazu, auch über die Form weiteres zu sagen. „Es ist nämlich von dem Seienden einiges von Natur aus, anderes aus anderen Ursachen, nämlich von Natur aus die Tiere und ihre Teile und die Pflanzen und die einfachen Körper, wie z. B. Erde und Feuer und Luft und Wasser, denn von diesen und dem Derartigen sagen wir, daß es von Natur aus sei; es zeigt sich aber, daß all das eben Genannte sich in einem Unterschiede gegen das nicht von Natur aus Bestehende befinde, nämlich von allem von Natur aus Seienden zeigt sich, daß es in sich selbst einen Anfang von Bewegung und Stillstand hat, teils in der räumlichen Bewegung, teils in der des Wachsens und Abnehmens, teils in der qualitativen Veränderung; ein Stuhl hingegen und ein Kleid, und was sonst eine derartige Gattung ist, hat, insofern es unter ein solches allgemeines Prädikat fällt und wieweit es von einer Kunst herrührt, keinen eingepflanzten Trieb einer Veränderung; insofern es aber an ihnen vorkommt, daß sie aus Stein oder aus Erde oder gemischt aus beiden sind (d. h. insofern sie das mitfolgender Weise sind), haben sie einen solchen Trieb, und zwar gerade so weit, als jenes der Fall ist, wie wenn eben die Natur ein gewisses Princip und eine Ursache des Sichbewegens und Ruhens für dasjenige wäre, worin dies ursprünglich an und für sich und

nicht blofs je nach Vorkommnis vorhanden ist.“ Anf. des 2. Buches bis 192 b 23. Die Natur ist also die schlechthinige, nicht blofs accidentale Ursache der Bewegung des Naturwesens. Wenn der Arzt sich selber heilt, so ist die geheilte Natur nicht in der Weise Urheberin des Vorganges, wie wenn das Tier sich bewegt, oder der Stein niederfällt, sie ist es nur per accidens, insofern sie an dem Arzte, der als solcher heilt, sich findet.

Die Naturwesen, *τὰ φύσει ὄντα* oder *φύσιν ἔχοντα*, sind immer Substanz. Denn die Natur ist immer ein Subjekt und in einem Subjekt, Z. 33 f. Aristoteles will sagen: sie besteht aus Materie und Form, und diese Erklärung ist wieder insofern bemerkenswert, als sie den substantialen Charakter jener beiden Principe ausspricht. Denn eben darum sollen ja die Naturwesen Substanzen sein, *ἔστι πάντα ταῦτα οὐσία*, weil sie aus jenen Elementen bestehen. Es ist aber offenbar, dafs die Substanzen nicht aus Accidenzien entstehen oder bestehen. Die Früheren wollten freilich das Substantielle der Dinge einzig in dem Stoffe erblicken. Nur der Stoff sei es, so betonten sie, der sich unter den wechselnden Formen im Dasein behaupte. So sagte Antiphon, aus einem vergrabenen Stuhl, der ausschläge, wüchse kein Stuhl, sondern Holz. Dieses sei also die Natur und die Substanz. Ebenso müsse aber von den Stoffen, die von Natur in einander verwandelt würden, derjenige als der wahre Urstoff und als das wahrhaft Substantielle in allen Naturdingen gelten, zu welchem die Dinge zuletzt immer wieder durch die Auflösung zurückkehrten, so etwa die Erde, in welche sich Holz und Knochen, oder das Wasser, in welches sich die Metalle auflösten. Was im übrigen noch an den Dingen wahrgenommen werde, könne nur als wechselnder Zustand, Habitus, Disposition des Urstoffes oder auch der Urstoffe angesehen werden, bis 193 a 28. Aber wenn freilich der Stoff von der Substanz nicht ausgeschlossen werden darf, so läfst sich doch leicht zeigen, dafs dasselbe von der Gestaltung Geltung haben mufs, von jener Form sagen wir, nach der wir uns den Begriff der verschiedenen Naturwesen bilden, *ἕνα μὲν τρόπον οὕτως ἢ φύσιν λέγεται . . . ἄλλον δὲ ἢ μορφήν καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον*, 28—31.

Demnach gehört etwas zu den Naturwesen ebensowohl durch seine Form, wie in Anbetracht des Stoffes.

Ein erster Beweisgrund hierfür liegt darin, daß die Dinge erst durch die Form zu wirklichen Naturwesen werden. Wie die Kunsterzeugnisse nicht schon dann solche sind, wenn sie es bloß der Potenz nach sind, ein Stuhl z. B. darum noch kein wirklicher Stuhl ist, weil er der Potenz nach existiert (etwa im Holzwerk), so ist es auch in der Natur. Fleisch und Knochen der Potenz nach haben ihre eigentümliche Natur nicht eher, bis sie jene begriffliche Form empfangen, die wir nennen, wenn wir ihre Definition angeben. So muß denn zugleich mit der Materie die Form als die Natur der mit innerm Bewegungsprincip begabten Wesen (Naturwesen) anerkannt werden, freilich in der Weise, daß die Form nur dem Begriffe nach (von der Materie) trennbar ist, *οὐ χωριστὸν ὄν ἀλλ' ἢ κατὰ τὸν λόγον* (beide konstituieren in untrennbarer Einheit die reale Natursubstanz; die Form läßt sich von der Materie nicht trennen, ohne daß sie aufhört zu sein, das heißt aber, so weit sie nichts anderes ist als Form. Die vernünftige Seele kann, weil sie auch subsistierender Geist ist, getrennt werden), 193 a 31—b 5. Ja, die Form ist mehr noch Natur als der Stoff, weil jedes nicht sowohl als Potentiales, denn als Aktuales ein Wesen der betreffenden Art heißt, Z. 6—8.

Ein zweiter Beweisgrund ist dieser. Die Form ist ebensowohl im Wandel das Bleibende als die Materie. Denn aus dem einen Menschen wird durch die Zeugung ein anderer. Wenn darum das Künstliche sich dadurch kennzeichnen soll, daß es verschwindet, das Natürliche aber dadurch, daß es bleibt, so muß auch die Form Natur sein. Aus einem Stuhle wird kein Stuhl, wohl aber aus einem Menschen ein Mensch. Ist also jede verschwindende Form Kunst, so muß diese bleibende (oder wiederkehrende) Natur sein, Z. 8—12.

Endlich drittens ist die Form das Ziel und Ende der Natur. Die ganze Natur ist (auch der Etymologie des Wortes nach) ein Werden, ein Geborenwerden. Dies benennt sich aber nach dem, was wird, nach dem terminus ad quem des Vorganges, im Gegensatz zur aktiven Thätigkeit, die nach ihrem Subjekte

bezeichnet wird, wie das Heilen im aktiven Sinne nach dem Heilkünstler, nicht nach der Gesundheit. Das Ziel des natürlichen Werdens ist aber die Aufnahme der Form in der Materie. Also ist die Form Natur, Z. 12—18.

Zum Schluß des Kapitels fügt Aristoteles die Bemerkung bei, daß man von der Natur im Sinne der Form in zweifacher Bedeutung rede; denn auch die Beraubung sei in gewissem Sinne Form (im Sinne der unvollkommenen und tiefer stehenden Form); ob aber beim schlechthinnigen (substantialen) Werden die Form auch Gegensatz sei oder nicht, (ob also die substantialen Formen oder die Wesenheiten einander entgegengesetzt seien) müsse später untersucht werden.

Noch müssen wir das folgende, zweite Kapitel durchgehen, besonders im Interesse unserer späteren Untersuchung über den Unterschied der materiellen und der subsistierenden Formen. Dieses Kapitel ist vollständig methodologischen Erörterungen gewidmet, bestimmt, die Physik als Wissenschaft abzugrenzen und ihr Objekt festzustellen. Zunächst wird der Unterschied zwischen Mathematik und Physik angegeben. Der Mathematiker beschäftigt sich mit den Figuren als den Grenzen des Körpers, abstrahiert aber davon, daß es die Grenzen eines physischen, mit natürlichen Qualitäten ausgestatteten Körpers sind; er hat es mit der bloßen Ausdehnung zu thun. Der Physiker betrachtet ebenso den Stoff als die Form. Aristoteles veranschaulicht dies durch ein eigentümliches Beispiel, das bei ihm sozusagen stehend ist. Der Physiker, sagt er, hat das Hohlnasige (*συμόν, συμότης*) zu betrachten, wie der Mathematiker die Krumme oder Hohle. Hohlnasig oder stumpfnasig ist eine Bestimmung, die sich nicht ohne ihr Subjekt, die Nase, denken läßt, wie z. B. auch männlich nicht ohne den Begriff des Tieres, gleich nicht ohne die Größe, vgl. Met. 7, 5, init. So also betrachtet auch der Naturphilosoph die Formen, insofern sie in der Materie sind. Seine Betrachtung sieht also nicht von der Materie ab, indessen betrachtet er sie auch nicht als solche, sondern als Trägerin der Form, bis 194 a 15. Aber da nun Materie und Form Objekt der Physik sind, wie ist sie da noch eine Wissenschaft und nicht zwei? Wollte man freilich den

Alten glauben, so wäre nur die Hyle ihr Objekt. Denn außer etwa Empedokles und Demokrit haben sie über die Form und das Wesen der Dinge nichts vorgebracht, bis Z. 21. In dessen ist die Einheit der Naturwissenschaft durch die engen Beziehungen zwischen Materie und Form gewährleistet. Der wissenschaftliche Arzt fragt nicht nur: was ist Gesundheit? sondern auch: was ist der Körper und seine Teile, worin die Gesundheit hervorgebracht werden soll? Ebenso muß der Baumeister sowohl die Struktur als das Material des Baues ins Auge fassen, und so wird denn wohl auch der Physiker die beiden Naturen, von denen wir reden, betrachten müssen, bis Z. 27. Ferner, es ist Sache einer und derselben Wissenschaft, den Zweck und das für den Zweck Bestimmte zu betrachten. Nun ist aber die Form der Zweck der Materie, bis b 8. Endlich ist die Wissenschaft des Relativen die nämliche. Solche relative Dinge sind aber Stoff und Form, weil jener nach dieser wechselt, Z. 8 und 9.

Wir müssen aber auch noch fragen: bis wie weit muß der Naturphilosoph die Form und das Wesen wissen, *μέχρι πόσου τὸν φυσικὸν δεῖ εἶδέναι τὸ εἶδος καὶ τὸ τί ἐστιν*; Z. 9 f. Die Antwort wird wohl sein müssen: nur bis zu einer gewissen Grenze, wie der Arzt die Sehne und der Schmied das Eisen nur so weit in Betracht nehmen, als es zu ihrem Zwecke gehört. So bewegt sich auch die Naturbetrachtung wohl um das, was der Form nach trennbar, immerhin aber in der Materie ist. Denn ein Mensch erzeugt einen Menschen und der Sonnenlauf. Wie sich aber das Trennbare verhält und was es ist, dies festzustellen ist Sache der ersten Wissenschaft: *ἢ ὥσπερ λατρὸν νεῦρον ἢ χαλκία χαλκόν, μέχρι του. τινὸς γὰρ ἕνεκα ἕκαστον, καὶ περὶ ταῦτα ἄ ἐστι χωριστὰ μὲν εἶδει, ἐν ὕλῃ δέ. ἀνθρώπος γὰρ ἀνθρώπον γεννᾷ καὶ ἥλιος. πῶς δ' ἔχει τὸ χωριστὸν καὶ τί ἐστι, φιλοσοφίας τῆς πρώτης διορίσαι ἔργον*, Z. 10—15. Diese Schlußworte des Kapitels sind anscheinend mitunter wegen ihrer Kürze nicht recht verstanden worden. Sie enthalten nach einer Auslegung einen wichtigen Aufschluß über die menschliche Seele als die höchste und letzte der von der Physik betrachteten Formen. Denn sie ist nach dieser Auslegung gemeint

mit den Objekten, die zwar der Form nach trennbar, immerhin aber in der Materie sind. Um zu beweisen, daß sie trotz ihrer Geistigkeit eine Form im Stoffe sei, steht der Zusatz: der Mensch erzeugt den Menschen und der Sonnenlauf. Es sind materielle Ursachen, die auch von der Sonne mitbedingten Zeugungskräfte, die das menschliche Kompositum, dessen Form die vernünftige Seele ist, hervorbringen, und so hat die Seele des Menschen eine Doppelstellung: sie ist die Form der Materie des Menschen, und sie ist gleichzeitig etwas für sich Daseinsfähiges, ein Trennbares. Darum gehört sie auch in der einen Beziehung als Objekt in die Physik, nach der andern in die Metaphysik, wie Aristoteles auch in der Schrift von der Seele, I, 1, 403 a 27 f. deutlich zu verstehen gibt: es ist Sache des Physikers, die Seele zu betrachten, entweder jede oder wenigstens die von der geschilderten Art (deren Äußerungen nämlich den Leib mitberühren, wie die Affekte, im Gegensatz zu den Gedanken, die nach Psych. III, 4, 429 a 27 — „die vernünftige Seele, Ort der Ideen“ — in der vernünftigen Seele ihren ausschließlichen Sitz haben). Noch deutlicher übrigens, um dies schon vorgehend zu bemerken, spricht sich Aristoteles über die Doppelstellung der menschlichen Seele in der Metaphysik aus: „Der Physiker betrachtet das Sein, das bewegt werden kann, und dasjenige begriffliche Wesen (*οὐσίαν τὴν κατὰ τὸν λόγον* — Form), welches meistens bloß ein nicht Trennbares ist (*ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ οὐ χωριστὴν μόνον*) . . . Demnach hat der Physiker auch zum Teil die Seele zu betrachten, so weit sie nicht ohne die Materie ist: *καὶ περὶ ψυχῆς ἐνίας θειωρῆσαι τοῦ φυσικοῦ, ὅση μὴ ἄνευ τῆς ὕλης ἐστίν*, VI, 1, 1025 b 26 und 1026 a 5.“¹⁰

Mit dem Bisherigen ist die physikalische Betrachtung von der substantialen Form, soweit es bloß auf die Darlegung der Lehrmeinung und nicht auf die Beweise ankömmt, so ziemlich zum Abschluss gebracht. Stellen wir jetzt das Wesentliche im Überblick zusammen, um uns von dem wahren Sinn der Lehre zu überzeugen und die Mißdeutungen auszuschließen.

Vor allem steht fest, daß bei Aristoteles die substantiale Form ein besonderer Teil der körperlichen Substanz ist, der den andern Wesensbestandteil, den

Stoff, erst zum wirklichen Körper, zu einem realen, existierenden Naturwesen macht. Es folgt dies erstens aus den gemeinsamen Bestimmungen über den Urstoff¹¹ und die Wesensform. Beide sind Wesensprincipe des Naturwesens. Phys. 1, 7. Aus ihnen ist und wurde es als ersten Ursachen und Gründen nicht per accidens, sondern der Substanz nach, *κατὰ τὴν οὐσίαν*, 190 b 19. Es folgt zweitens daraus, daß nach Aristoteles in der Natur wirklich neue Substanzen entstehen, die vorher nicht da waren. Das substantiale Werden wird offenbar nicht bloß von der ganzen Darstellung im 7. und 8. Kapitel der Physik gegenüber den Alten und ihren Bedenken wegen einer Entstehung aus nichts vorausgesetzt; es wird auch, wie wir noch sehen werden, in der Schrift de generatione et corruptione ausdrücklich behauptet und von dem accidentellen Werden, namentlich der *ἀλλοιωσις*, dahin unterschieden, daß der sinnenfällige Körper nicht bleibt, und nicht bloß in den *πάθη*, den sensibeln Qualitäten, wechselt, sondern ganz sich umwandelt, indem das sinnenfällige Substrat der Qualitäten sich nicht in seiner Identität behauptet, 1, 4, 319 b 8–18. Hieraus erhellt aber, daß die Form Wesensbestandteil ist. Denn wäre sie ein bloßes Accidens, so müßte das Subjekt, dem sie im Wandel neu zufällt, substantial vollendet sein und bleiben. Es folgt drittens daraus, daß der Stoff an sich nicht Substanz ist, er ist nach Phys. 1, 9 *ἔγγυς καὶ οὐσία πως*, 192 a 6. Mit-hin kommt die Vollendung zur Substanz von der Form. Endlich ergibt es sich aus dem, was wir im 1. Kapitel des 2. Buches der Phys. lesen. Es wird da nicht bloß die Meinung als irrig behandelt, wonach nur der Stoff die *φύσις* und die *οὐσία* der Körper ist, 193 a 20, und wonach bloß die rohen elementaren Formen, wie Erde, Feuer, Luft, Wasser, die ganze Substanz, *τὴν ἅπασαν οὐσίαν*, Z. 24, der Naturdinge ausmachen, alles andere aber nichts als *πάθη*, *ἕξεις* und *διαθέσεις* an ihnen sind, es wird vielmehr die Form, wie z. B. von Fleisch, Knochen u. s. w. als dasjenige bezeichnet und erhärtet, was ebensowohl, ja, wohl noch mehr Natur sei als der Stoff. Es ist aber Natur das innerste und ursprünglichste Princip der Thätigkeit des Naturwesens (Definition der Natur in Phys. 2, 1). Daß also die Form

bei Aristoteles wirklicher Wesensteil des Körpers und nicht blofs eine zu dem Wesen hinzukommende Bestimmung ist, kann nicht bezweifelt werden.

Weiterhin muß als aristotelische Lehre gelten, daß die substantiale Form, wie sie den Stoff zum wirklichen Körper, so auch ihn erst des Daseins fähig macht. Ohne sie hat der Stoff kein Dasein. Es folgt dies aus denselben Gründen, aus denen die Aktualität des Körpers an die Form gewiesen ist, es wird aber auch von Aristoteles später, wie wir sehen werden, in de gen. et corr. bestimmt erklärt. „Wir behaupten,“ heifst es da, „daß es irgend einen Stoff der sensibeln Körper gibt, der aber nicht getrennt, sondern immer mit einem Gegensatz vorkommt (mit einer der ursprünglichen sensibeln Qualitäten), aus welchem die sogenannten Elemente entstehen 2, 1. 329 a 24.“

Ebendarum ist die substantiale Form Bedingung für die Entstehung des Stoffes, soweit von einer solchen nach Aristoteles Rede sein kann, d. h. von der Entstehung des geformten Stoffes. Der ungeformte Stoff entsteht nicht, weil eben Entstehen so viel heifst, als irgend eine substantiale Form erhalten. Es sei uns hier nebenher die Bemerkung gestattet, daß hieraus mit nichten zu schliesen ist, als habe die Materie bei unserm Philosophen ein Dasein aus sich unabhängig von dem Urgrund und dem ersten aller Wesen — *ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ πρῶτον τῶν ὄντων* —, wie die Gottheit von ihm genannt wird, Met. 12, 8. 1073 a 23. Wie könnte sie aus sich sein, da sie ja nicht für sich sein kann, sondern an die Form gewiesen ist? Wie erklärt sich aber auch die gegenseitige Hinordnung von Materie und Form ohne ein Drittes, Höheres, als Princip? Denn wenn zwei Dinge im Verhältnis stehen und keines von beiden davon die Ursache ist, so muß es ein Drittes sein. Es möchte also eher scheinen, daß Aristoteles die Lehre von der Unselbstständigkeit des Urstoffs nur unter der stillschweigenden Voraussetzung seiner Hervorbringung durch die Gottheit aufgestellt habe.

Wie Sein und Werden, so ist auch alle Wirksamkeit des Stoffes von der substantiellen Form abhängig. (Man sehe weiter unten die Bemerkung zu gen. et corr. 1, 7.) Denn die Weise

der Thätigkeit folgt dem Sein. Es kann also auch im Sinne des Aristoteles nicht von einer gleichzeitigen oder genauer gesagt nebeneinander herlaufenden Thätigkeit von Leib und Seele Rede sein, wenn anders diese beiden sich wie Stoff und Form verhalten. Nur die Akte der vernünftigen Seele als solcher sind keine dem Stoffe und der Form als Einem Principe zukommenden Akte.

Die ersten und einfachsten substantialen Formen, wie wir noch später in der Schrift vom Entstehen und Vergehen II, 2 und 3 hören werden, sind die vier Elemente. Eine besondere substantiale Form und mithin ein substantiales Werden haben nicht allein die organischen Gebilde, wie Tiere und Pflanzen, sondern auch viele unorganische Körper, wie die Metalle und Gesteine. Sie entstehen nach gen. et corr. II, 7 und 8 aus den Elementen in der Weise, daß deren Qualitäten sich in ihnen in verschiedenen Verhältnissen ausgleichen.

Zur besseren Übersicht fügen wir bei, daß dem Anschein nach bei Aristoteles auch den unorganischen Körpern, wie den organischen, die substantiale Form nicht den kleinsten Massenteilchen oder Molekulen nach eigen ist, sondern ihnen vielmehr als einem einheitlichen Ganzen zukommt. Wenigstens scheint er dies von der accidentellen Form, den sinnlichen Qualitäten deutlich zu erklären (man vergleiche weiter unten unsere Auslegung zu gen. et corr. I, 9). Die Körper sollen als Ganzes, ohne in kleinste Teile zerrissen zu werden, ihre Qualitäten gegenseitig austauschen. Es scheint also Ähnliches auch von der substantialen Form nach Aristoteles angenommen werden zu müssen.

Was die Erkennbarkeit der substantialen Form betrifft, so kann sie als Wesensteil gleich dem Wesen selbst nur mit dem Verstande gedacht, nicht sinnlich wahrgenommen oder vorgestellt werden. Wenn, besonders in der Schrift vom Entstehen und Vergehen, die elementaren Qualitäten, Wärme, Kälte, Trockenheit, Feuchtigkeit, als substantiale Formen aufzutreten scheinen, so kommt das eben daher, weil die Wesensform der Elemente nicht anders deutlich gemacht werden kann. Es stehen für sie die sinnlichen Qualitäten, in denen sie erscheint

und wirkt. Ebendarum wird auch, wie wir schon früher vernahmen, die Wesensform von unserm Philosophen durch die Kunstformen veranschaulicht. Denn letztere sind sinnlich wahrnehmbare Accidenzien der Substanz.

Was endlich die Ableitung des Begriffs der substantiellen Form angeht, das heißt den Weg, auf dem Aristoteles sie gefunden, so hat das Bisherige nichts ergeben, was auf etwa vorhandene Voraussetzungen einer willkürlichen Begriffsspekulation zu schließen gestattete. Aristoteles war einfach, wie sich weiter unten deutlich zeigen wird, der Meinung, daß auch in der toten Natur, nicht minder als in der belebten, neue Substanzen entstünden, und er stützte diese Meinung auf die ganz neuen Eigenschaften des Gewordenen. Infolge dessen nahm er auch an, daß überall mit den neuen Substanzen neue und besondere Formen entstehen. Von einer allgemeinen abstrakten Form, an der die Wesen der gleichen Art teilnehmen sollten, wußte er nichts. „Bei jedem einzelnen,“ heißt es Met. 12, 5. 1071 a 28, „ist etwas anderes deine Materie, dein Bewegendes, deine Form, und die meine. Dem allgemeinen Begriffe nach aber sind sie dasselbe.“

Dieses ist also im wesentlichen die Lehre unseres Philosophen von der substantiellen Form. Sehen wir nunmehr, auf welche Beweisgründe er sie stützt! Wir finden dieselben vornehmlich in den beiden Büchern vom Entstehen und Vergehen, zu denen wir uns jetzt wenden.

2. Abschnitt. Die aristotelischen Beweisgründe für die substantiale Form. Ihre Unzulänglichkeit in Bezug auf die unorganischen Wesen.

Im ersten Buch der Physik hat Aristoteles die Naturwesen ihrem ruhenden Sein nach betrachtet. In den Büchern vom Entstehen und Vergehen kommen sie, wie schon der Titel anzeigt, insofern in Betracht, als sie werden. Die Ausdrücke Entstehung und Untergang, *γένεσις καὶ φθορά*, bezeichnen ein substantiales Werden und Vergehen, und dieses ist auch das eigentliche Thema der genannten Schrift. Das Werden der natürlichen Substanzen wird darin behandelt nach seinem Begriffe,

seinem Unterschied von andern Veränderungen in der Natur, seiner Thatsächlichkeit, seinem Umfang, endlich nach seinen kosmischen Ursachen. Dieses Thema ist vor allen andern darnach geartet, um eine eigene Beweisführung für die Seinselemente oder Wesensprincipe der Natur herbeizuführen. Denn auf dem Wege des Werdens werden diese Principe gefunden. Aus dem substantialen Wandel der Naturwesen erschließt man ihre substantiale Zusammensetzung. Obwohl nun für den Beweis des Werdens in der vorliegenden Schrift hauptsächlich nur die fünf ersten Kapitel des zweiten Buches, namentlich der Anfang des fünften Kapitels, in Betracht kommen, so enthält sie doch noch vieles andere, was für das bessere Verständnis unserer ganzen Untersuchung nicht wohl zu entbehren ist. Wir wollen sie darum von Anfang durchgehen, um aus den einzelnen Kapiteln das Nötige auszuheben.

Die erste Untersuchung in der vorliegenden Schrift bezieht sich darauf, ob und in wiefern ein Unterschied obwaltet zwischen Entstehen, *γένεσις*, und qualitativer Veränderung, *ἀλλοίωσις*. Die Meinungen der Alten hierüber gingen auseinander. Die einen, wie schon in der Physik erwähnt, hielten beides für eins, weil sie alles auf eine Urmaterie zurückführten, die nur accidentellem Wandel unterliege. Die andern nahmen einen Unterschied an, weil sie eine Mehrheit ursprünglich verschiedener Körper behaupteten und das Werden und Vergehen aus Verbindung und Trennung dieser Körper erklärten. Wie sie freilich bei ihren Voraussetzungen diesen Unterschied rechtfertigen könnten, ist nicht ersichtlich. Ihr System läßt keinen Raum für die eigentliche Veränderung, die in dem Wechsel der Qualitäten einer Substanz besteht. Denn die entgegengesetzten Qualitäten sind z. B. bei Empedokles das Charakteristische der vier Elemente, so daß die letzteren selbst in einander übergehen müßten, was doch nach ihm nicht der Fall sein soll, I. B. I. K.

Indessen wie wurde nun das Werden von jenen Früheren gedeutet, die in ihm einen besonderen und unterschiedenen Naturvorgang anerkannten? Hier tritt uns vor anderen Demokrit mit einer bemerkenswerten Conception entgegen. Er setzt als

Grundbestandteile aller Dinge Atome, d. h. unteilbare, der Zahl und Art nach unbegrenzt viele Körper; durch die Verbindung und Trennung derselben soll nach ihm die Ent-
tehung und der Untergang der für die Sinne wahrnehmbaren Körper bedingt sein, während ihre wechselnde Ordnung und Stellung die qualitativen Veränderungen bewirkt, Anf. d. 2. Kap. bis 316 a 14. Die Existenz der Atome suchte er in folgender Weise zu erhärten. Wenn der Körper nicht ins unendliche teilbar ist, so muß er aus nicht mehr teilbaren Körpern als letzten Bestandteilen zusammengesetzt sein. Nun kann man eine wirklich endlose Teilbarkeit nicht annehmen. Denn sonst müßte man sich die Teilung auch wirklich vollzogen denken können, ohne daß etwas Unmögliches die Folge wäre; eine solche sich ergebende Unmöglichkeit wäre aber die, daß der Körper schließ-
lich sich aus nichts zusammensetzte. Denn etwas Wirkliches dürfen die letzten Bestandteile nicht sein, kein Körper, keine Größe, weil sie ja sonst nach der Annahme der Gegner noch teilbar sein müßten. Es wird aber vorausgesetzt, daß die Teilung bis zu Ende durchgeführt ist. Es könnten also nur Punkte sein. Aus diesen kann der sinnlich wahrnehmbare Körper aber auch offenbar nicht bestehen. Denn da sie sich berühren, müßten sie in eins zusammenfallen, und so hätten wir als Ganzes keinen Körper, sondern einen Punkt, bis b 18. Aber diese Beweisführung täuscht durch den Doppelsinn der unendlichen Teilbarkeit. Dieselbe will bezüglich des sensibeln Körpers nicht besagen, daß man an ihm aktuell unendlich viele Teilungs- oder Verbindungspunkte angeben könne, sie bedeutet nur eine potenziell endlose Teilbarkeit, eine Teilbarkeit nämlich, die nach jeder wirklichen Teilung noch fortbesteht. So kann man auch die Linie endlos immer weiter teilen, aber nicht so, daß die Teilung jemals wirklich vollzogen sein könnte. Es müßte ja sonst ein Punkt unmittelbar auf den andern folgen, da sie überall geteilt wäre. Denn der Punkt ist nichts anderes als die Stelle, wo die Teile sich scheiden oder berühren. Wenn diese Punkte aber unmittelbar auf einander folgten, fielen sie in einen Punkt zusammen und so zuletzt auch das ganze Ausgedehnte, bis 317 a 12. Es ist also des Demokrit Beweis

für die Existenz der Atome mislungen. Es muß aber wegen anderer, hier nicht näher zu erörternder Unmöglichkeiten auch angenommen werden, daß überhaupt aus keiner Verbindung von Unteilbarem ein Körper entsteht, noch durch Auflösung in solches vergeht. Wohl kann sich etwas in Kleines und immer Kleineres auflösen, wie auch aus Kleinerem sich zusammensichten. Indessen das substantiale Werden folgt anderen Gesetzen, es gibt sich dadurch kund, daß etwas ganz, wie es ist, ohne Zuwachs neuer oder Preisgabe alter Bestandteile in ein anderes sich wandelt: *ἔστι γὰρ γένεσις ἀπλῆ καὶ φθορὰ οὐ συγκρίσει καὶ διακρίσει, ἀλλ' ὅταν μεταβάλλῃ ἐκ τοῦδε εἰς τόδε ὄλον*, 20 ff. Die Alten meinten irrigerweise, hierin das Wesen der qualitativen Veränderung sehen zu müssen, aber diese ist vielmehr da vorhanden, wo ein Wechsel in den Zuständlichkeiten oder Accidenzien geschieht. Von ihr unterscheidet sich das Entstehen und Vergehen dadurch, daß es einen Wandel nach Materie und Form (einen Übergang der Materie zu einer andern Form) bedeutet: *ἐν τῷ ὑποκειμένῳ τὸ μὲν ἐστὶ κατὰ τὸν λόγον, τὸ δὲ κατὰ τὴν ὕλην. ὅταν μὲν οὖν ἐν τούτοις ἢ ἢ μεταβολή, γένεσις ἔσται ἢ φθορά, ὅταν δ' ἐν τοῖς πάθει καὶ κατὰ συμβεβηκός, ἀλλοίωσις*, 23 ff.

Wir suchen nun unsererseits darüber klar zu werden, ob es ein schlechthinniges (substantiales) Werden gibt, oder immer nur ein Werden aus etwas zu etwas (ein accidentelles), wie wenn etwas aus Krankem gesund oder aus Kleinem groß wird und umgekehrt (Anf. des 3. K.). Schon früher (Physik 1, 8) wurde der Schwierigkeit gedacht, die dem Begriff des schlechthinnigen Werdens anhaftet. Es setzt voraus, daß das Werdende als noch nicht Seiendes gewissermaßen aus Nichtseiendem wird. Ja, wir können sagen, was werde, werde schlechthin aus Nichtseiendem, insofern das substantiale Werden eben Werden schlechthin, das accidentelle aber Werden in einer gewissen Beziehung ist, und wiederum insofern das, was noch nicht Substanz ist, als schlechthin Nichtseiendes, das dagegen, was bloß nach einer nebensächlichen Bestimmung noch nicht ist, als einigermaßen nicht seiend bezeichnet werden kann. Es wurde auch schon damals auf die Lösung dieser Schwierigkeit mit der Unterscheidung des möglichen

und des wirklichen Seins hingewiesen: es liegt dem Werden ein Etwas zu Grunde, das der Möglichkeit nach ist, der Wirklichkeit nach nicht ist und so beides heißen kann, Seiendes und Nichtseiendes, bis 317 b 18. Indessen bleibt bei alle dem noch eine befremdliche Aporie zu lösen. Die Substanz soll vor ihrer Entstehung wie auch nach ihrem Untergange nur der Möglichkeit nach sein. Wie verhalten sich nun bei diesen beiden Prozessen des Entstehens und Vergehens die Accidenzien? Die werdende Substanz z. B., die selbst noch nicht wirklich ist, hat sie solche Accidenzien wirklich oder nicht? Wenn sie solche nicht hat, wenn sie also Gröfse, Beschaffenheit, Ort alles nur der Möglichkeit nach hat, so wird sie einmal zu einem getrennt für sich Bestehenden, ohne doch irgend welche Bestimmtheit zu haben; sodann aber kämen wir auch auf das hinaus, wovor die ältesten Philosophen sich stets am meisten fürchteten, zu einem Werden aus nichts zuvor Vorhandenem. Wenn aber dem Werdenden zwar nicht zukommt, wirkliche Substanz zu sein, wohl aber wirkliche Accidenzien zu haben, so müßten die Eigenschaften getrennt von den Wesenheiten bestehen können, *πότερον οὐν ὑπάρξει τι τούτῳ* (sc. der Substanz in Möglichkeit) *τῶν ἄλλων ἐντελεχεία; λέγω δ' οἷον ἄρ' ἔσται ποσὸν ἢ ποῦ τὸ δυνάμει μόνον τότε καὶ ὄν, ἀπλῶς δὲ μὴ τότε μηδ' ὄν; εἰ γὰρ μηδὲν ἀλλὰ πάντα δυνάμει, χωριστόν τε συμβαίνει τὸ μὴ οὕτως ὄν, καὶ ἔτι ὃ μάλιστα φοβούμενοι διετέλεσαν οἱ πρῶτοι φιλοσοφῆσαντες, τὸ ἐκ μηδενὸς γίνεσθαι προὑπάρχοντος. εἰ δὲ τὸ μὲν εἶναι τότε τι ἢ οὐσίαν οὐχ ὑπάρξει, τῶν δ' ἄλλων τι τῶν εἰρημένων, ἔσται, καθάπερ εἶπομεν, χωριστὰ τὰ πάθη τῶν οὐσιῶν*, bis Zeile 33. Die Antwort, die Aristoteles dem Sinne nach auf dieses Bedenken gibt, ist folgende. Die werdende Substanz ist darum nicht von allen Accidenzien getrennt zu denken, weil sie auch nicht von jeder substantialen Form getrennt ist. Immer nämlich geht das Werden von einem Wirklichen aus. Die werdende Substanz hat zwar noch nicht jene Wesensform, der sie zustrebt, wohl aber war sie ihrem stofflichen Teile, ihrem Substrate nach schon vorher unter einer Form und so Teil einer wirklichen Substanz. Die Lösung liegt also darin, daß die Materie nie ohne irgend eine Form ist, daß sie die

neue nur unter Aufgabe der alten annimmt. Das Entstehen einer Substanz ist immer der Untergang einer andern und umgekehrt. Darum hört auch das Werden in der Natur niemals auf. Durch den unaufhörlichen Untergang der einzelnen Gebilde geschieht dem Universum kein Abbruch, weil immer Neues an die Stelle tritt, bis 318 a 27.

Dafs trotzdem nicht jedes Werden im einzelnen Falle ebensowohl ein Untergehen genannt wird, und umgekehrt, kommt von der Verschiedenheit der Formen, die das Endziel des jedesmaligen Vorganges bilden. Ist die Form eine vollkommene, wie es z. B. nach Parmenides das Feuer ist, das er sogar im Gegensatz zur Erde das Seiende nennt, so heifst der Vorgang einfachhin Entstehung, mit Rücksicht aber auf die Erde, durch deren Verwandlung und Zerstörung das Feuer entsteht, heifst er beziehungsweise Untergang. Umgekehrt wenn das Ziel der Veränderung die Erde ist, so heifst sie Untergang schlechthin, Entstehung nur beziehungsweise. Übrigens gibt es noch eine zweite Deutung des Unterschiedes, die von der Parmenideischen Auffassung absieht; es entscheidet nämlich die Beschaffenheit des differenzierten Stoffes, der am Ende der Entwicklung liegt, ob dieselbe ein Werden zu nennen sei. Bedeuten die Differenzen mehr ein Positives, τὸδε τι (wie z. B. beim Lebendigen), so gilt der Stoff mehr als Substanz, so dafs der Vorgang Werden heifst. Bedeuten sie mehr die Beraubung, so gilt der Stoff als Nichtseiendes und der Vorgang als Zerstörung (wie beim Sterben und Verwesen), bis b 33. Mit der gedachten Unterscheidung zwischen schlechthinigem und relativem Werden ist eine andere nicht zu verwechseln, die auf dem Gegensatz der werdenden Substanz und der werdenden Inhärenzien beruht. Diese letztere Unterscheidung greift z. B. Platz, wenn wir sagen, was erzeugt wird, τὸ φερόμενον, werde, was dagegen lerne, werde nicht schlechthin, sondern werde verständig. Immer aber, auch wo neue Eigenschaften auftreten, wird dann von einem Werden geredet, wenn das Neue in der Reihe des Positiven und Vollkommenen, nicht des Entgegengesetzten steht. (Man vergleiche Met. 12, 7. 1072 a 30 u. 35.) So bei den Wesenheiten, wenn etwa Feuer, nicht wenn Erde entstanden ist, bei den Accidenzien,

etwa den Qualitäten, wenn einer verständig, nicht wenn er unverständlich geworden ist, b. 319 a 17. Es bleibt hier noch eine besondere Frage bezüglich der Materie zu beantworten. Jenes Nichtseiende, woraus das Werdende wird, kann nicht, um mit Parmenides zu reden, Erde und Schweres im Gegensatz zu Feuer und Leichtem sein. Vielmehr ist offenbar auch die Erde ein Seiendes. Es muß die Materie sein, die der Erde wie dem Feuer zu Grunde liegt. Nun erhebt sich aber die Frage, ob dieses Nichtseiende, die Materie, für alle Elemente dieselbe ist, oder bei jedem eine andere. Wenn letzteres, wie können da die Elemente ineinander übergehen? Es muß also wohl das erstere angenommen werden. Die Materie ist überall dieselbe; dem Begriffe nach aber ist sie insofern jedesmal eine andere, als der Begriff des Stoffes für die eine Bildung ein anderer ist als derjenige des Stoffes für eine andere, *καὶ ἄρα γε ἑτέρα ἐκατέρου* (scil. des Feuers und der Erde) *ἢ ὕλη, ἣ οὐκ ἂν γίνοιτο ἐξ ἀλλήλων οὐδ' ἐξ ἐναντίων; τούτοις γὰρ ὑπάρχει τάναντία, πῦρ, γῆ, ὕδατι, αἶρι. ἢ ἔστι μὲν ὡς ἡ αὐτή, ἔστι δ' ὡς ἡ ἑτέρα. ὃ μὲν γάρ ποτε ὄν ὑπόκειται τὸ αὐτό, τὸ δ' εἶναι οὐ τὸ αὐτό, a 33—b 4, Schlufs des 3. K. (Man vergleiche Phys. 4, 9, 217 a 21 ff. „Wir aber sagen auf Grund der [im 1. Buch] vorausgeschickten Darlegungen, daß die Materie der Gegensätze Eine sei . . . und daß die Materie zwar [von denselben] nicht trennbar, ihrem Sein [Begriffe] nach aber [von ihnen] verschieden, und daß sie der Zahl nach eine sei, mag sie auch das eine Mal etwa unter dieser, das andre Mal unter jener Farbe, oder bald als Warmes, bald als Kaltes vorkommen. Es ist aber auch offenbar bei einem großen und bei einem kleinen Körper die Materie dieselbe. Denn wenn aus Wasser Luft wurde, so ist eine und dieselbe Materie nicht etwa durch Zuwachs ein Anderes geworden, sondern was sie dem Vermögen nach war, wurde sie der Wirklichkeit nach, und wiederum ebenso Wasser aus Luft; das eine Mal zu Großem aus Kleinem, das andre Mal zu Kleinem aus Großem.“ — Nur im Vorübergehen bemerken wir, um die Tragweite der hylomorphischen Theorie zu veranschaulichen, wie Aristoteles durch die Begriffe von möglichem und wirklichem Sein den leeren Raum oder Zwischenraum für die*

Bewegung. entbehrlich macht. Eine und dieselbe Materie tritt unter verschiedenen Dimensionen auf, als Wasser unter kleineren, als Luft unter gröfseren. Eine Leere entsteht da nur per accidens und vorübergehend.)

Mit der Thatsächlichkeit des schlechthinnigen Werdens, die im Bisherigen sichergestellt ward, ist der Unterschied dieses Vorganges von der qualitativen Veränderung als ein realer und objektiver mitgegeben. Es erübrigt indessen, die Art des Unterschiedes in eine eigene Formel zu fassen. „Qualitative Veränderung findet da statt, wo beim Beharren desselben sensibeln Subjektes ein Wandel in dessen Eigenschaften, *πάθη*, sich vollzieht, sei es nun, dafs die genannten Eigenschaften einander entgegengesetzt sind oder zwischen den Gegensätzen in der Mitte liegen, wie wenn z. B. derselbe Körper bald gesund bald krank, oder dasselbe Erz bald rund bald eckig ist. Wenn dagegen das Ganze sich wandelt, so dafs das betreffende sensible Subjekt nicht das nämliche bleibt, sondern der Vorgang der Art ist, wie z. B. aus dem ganzen Samen Blut, oder aus Wasser Luft, oder aus der Luft ohne Rückstand Wasser wird — in dem Falle haben wir den Prozeß des Werdens oder des Vergehens für das Andere, und dieser Vorgang ist ganz besonders da vorhanden, wo der Wandel in der Richtung vom Unwahrnehmbaren ins Wahrnehmbare — sei es blofs fürs Getast, sei es für alle Sinne, — sich vollzieht, z. B. wenn das Wasser wird oder durch Umwandlung in Luft vergeht, denn die Luft ist nahezu ein Nichtwahrnehmbares,“ K. 4, 319 b 10—21. Aristoteles erklärt diese Begriffsbestimmungen noch näher durch die Bemerkung, wenn eine Eigenschaft im Wandel der Substanz sich behaupte, so sei das ein ganz anderer Fall, wie wenn die Substanz beim Wechsel der Accidenzien sich erhalte. Wenn z. B. bei der Verwandlung der Luft in Wasser die Eigentümlichkeit der Durchsichtigkeit und der Kälte in letzterem sich wiederfinde, so dürfe man darum nicht das Wasser für eine Bestimmung des Durchsichtigen und Kalten halten. Es sei umgekehrt, und der Fall gehöre in die Klasse der substantialen Wandlungen, bis Z. 31. Zum Schluß des Kapitels stehen noch folgende Bestimmungen: „geht die Veränderung (*μεταβολή*) in der Quantität vor, so ist

sie Wachstum und Abnahme, wenn im Raume, örtliche Bewegung (*φορά*), wenn in den Zuständlichkeiten und der Qualität (*κατὰ πάθος καὶ τὸ ποιόν*), qualitative Veränderung, wenn endlich nichts beharrt, wovon das Andere eine Zuständlichkeit oder überhaupt ein Accidens ist, so ist sie Werden, beziehungsweise Vergehen. Es ist aber die Materie vornehmlich und eigentlich jenes Subjekt, welches als aufnehmendes Princip des Werdens und Vergehens steht, in gewisser Weise aber auch jenes, welches den anderen Veränderungen zu Grunde liegt. Denn alle Subjekte sind aufnehmendes Princip gewisser Gegensätze,“ b. 320 a 5.

Das 5. Kapitel handelt von dem Wachstum, *αὔξεισις*, und bestimmt eingehend und scharf die unterscheidenden Merkmale dieses nur dem Lebendigen eigenen Vorganges. Die erste Hälfte des Kapitels, wo das Wachstum in seinem Unterschied vom Werden und von der qualitativen Veränderung gekennzeichnet wird, können wir hier übergehen. Von 321 a 1 an werden die Bedingungen des Wachstums für sich dargelegt. Dasselbe kommt in der Art zu stande, daß gleichmäßig jeder Teil des Wachsenden zunimmt, und zwar durch die Aufnahme fremden Stoffes. Hier entsteht sofort die Schwierigkeit, wie dies geschehen könne, ohne daß zwei Körper an einem Orte zugleich sind, Z. 7. Man sage nicht, eine Hinzufügung fremden Stoffes sei nicht nötig; der Körper könne wachsen wie etwa das Wasser, wenn es sich in Luft verwandelt und dabei an Masse gewinnt. Denn es ist dies kein Wachstum, vielmehr Entstehen eines Neuen auf Kosten des Alten. Das Wachstum erheischt das Beharren des Wachsenden in seiner Identität. Wie kann also eine Zunahme sein, wie kann das eine im andern Aufnahme finden, ohne daß die Undurchdringlichkeit der Körper zu kurz kommt? bis Z. 29. Man sage auch nicht, das Kompositum aus Nahrung und Genährtem wachse, wie etwa bei der Mischung des Wassers zum Weine. Nein, es wächst das Genährte, in ihm ist die Zunahme wie im Veränderten die Veränderung, wie sie auch durch seine wirkende Kraft zu stande kommt, und wüchse auch einmal eine Speise gegen früher, wie wenn sie im Organismus zu Dunst wird, so verlor sie doch dabei ihr eigentümliches Sein, und das bewegende

Princip des Processes lag nicht in ihr, bis b Z. 10. Die Lösung der Schwierigkeit wird also in der Weise zu geben sein, daß man bezüglich der Teile des Wachsenden ihre materielle und ihre formelle Seite unterscheidet. Daß jeder und jeder Teil des Körpers, der Teil als Stoffliches gefaßt, zunehme, ist unmöglich (er hat ja für sich keine Form, und darum fehlt hier die Voraussetzung des Wachstums, das Beharren des Wachsenden in seiner Identität), man muß vielmehr hier die Teile ihrer Form nach nehmen, was bei den ungleichartigen Teilen leichter verständlich ist; an der Hand z. B. wächst jeder Teil, d. h. jeder Finger und wieder jedes Glied, es wächst aber nicht jedes Stoffpartikelchen, bis Z. 34 — Im folgenden gibt Aristoteles noch weitere Bestimmungen über das Wachstum. Die Nahrung wird durch Korruption, durch Einbuße ihres bisherigen Seins, zu Fleisch. Nur vollzieht sich dieser Prozeß an ihr nicht wie an einem für sich Bestehenden. Denn sonst hätten wir substantiales Entstehen, kein Wachstum. Vielmehr wird sie Fleisch als Teil des Genährten und durch dessen vegetative Kraft, wie das Holz in Feuer gelegt·Feuer wird, bis 322 a 16. Zum Schluß steht noch eine beachtenswerte Erklärung, durch die auch die Schwierigkeit wegen der Undurchdringlichkeit ihre weitere Erledigung findet: eine und dieselbe Form des Wachsenden behauptet sich beim Wandel und bei der Zunahme der Materie. „Diese Form aber (des Fleisches) ist ohne den Stoff, gleichsam eine immaterielle Potenz im Stoff. Wächst ihr aber irgend ein Stoff zu, so wird, da derselbe der Potenz nach stofflos ist, auch der Potenz nach das Quantitative hat, auf diese Weise ein größeres Stoffloses, *τοῦτο δὲ τὸ εἶδος ἄνευ ὕλης, οἷον ἄυλος δύναμις τις ἐν ὕλῃ ἐστίν. ἐὰν δὲ τις προσήῃ ὕλῃ, οὕσα δυνάμει ἄυλος, ἔχουσα καὶ τὸ ποσὸν δυνάμει, οὗτοι ἔσονται μείζονες ἄυλοι.* Ist sie aber zu dieser Funktion nicht mehr im stande, sondern geht es vielmehr, wie wenn Wasser den Wein, dem es immer von neuem beigemischt wird, zuletzt wässerig und zu Wasser macht, dann gerät die Quantität in Abnahme, die Form aber bleibt,“ 322 a 28 ff. Sinn: die Form der Pflanzen und Tiere hat insofern eine gewisse Immaterialität, als sie, wenn auch immer an irgend einen, so doch nicht an einen bestimmten Stoff gebunden ist. Sie hat vielmehr die Kraft,

als Form eines Stoffes sich zu behaupten, der durch den Assimilationsprozess beständig wechselt, ja auch zunimmt, so daß dieselbe Kraft in letzterem Falle auf eine grössere Quantität sich ausdehnt. Ist aber die Höhe der Entwicklung überschritten, so kann sie sich nur noch unter fortwährender stofflicher Abnahme behaupten, wie wenn Wein durch Beimischung von Wasser zuletzt die Kraft verliert, die Zugabe sozusagen zu assimilieren.

Nachdem die Erörterung sich bisher mit den abstrakten Begriffen des Werdens, Wandels und Wachstums beschäftigt hat, ohne sie auf die einzelnen Naturwesen anzuwenden, wird vom 6. Kapitel an die Untersuchung vom Ursprung der Elemente vorbereitet. Aber auch hier fordert die Deutlichkeit und die gute Ordnung die vorgängige Erklärung einer Reihe von Begriffen. Da nach den Vorstellungen der früheren Naturphilosophen das Werden durch Zusammensichtung und Auseinsichtung zu stande kommen soll, was auf den Begriff der Mischung und Entmischung hinausläuft, da ferner kein natürliches Werden ohne Thätigkeit und Leiden, d. h. ohne aktive Einwirkung und deren Aufnahme, möglich ist, so haben wir die Begriffe des natürlichen Einwirkens und Erleidens, *ποιεῖν καὶ πάσχειν*, und der Mischung, *μιξίς*, zu definieren. Da aber wiederum weder eine wechselseitige Einwirkung der Naturwesen noch eine Mischung ohne Berührung, *ἀφή*, möglich ist, so ist vor allem der letztgenannte Begriff zu untersuchen. Dies geschieht noch im 6. Kapitel. Unser Zweck gestattet uns nicht, näher hierauf einzugehen. Im 7., 8. und 9. Kapitel sodann wird vom Wirken und Leiden gehandelt. Dasselbe setzt voraus, daß die in den Verkehr der Aktivität und Passivität gestellten Dinge derselben Gattung, wie z. B. Körper, Geschmack, Farbe, angehören, der Art nach aber verschieden sind, und besteht darin, daß das Einwirkende sich das Leidende verähnlicht oder zu etwas von dem macht, was es selber schon ist. Dabei ist das Thätige Ursache nach Weise dessen, woher der Anfang der Bewegung ist, der Stoff als Stoff dagegen ist das Leidende. Hiermit ist gesagt, daß die Form Princip der Thätigkeit, der Stoff Princip des Leidens ist (K. 7). Was die Frage nach der inneren Möglichkeit oder den physikalischen Voraussetzungen jenes Vorganges des

Wirkens und Leidens betrifft, so stellt sich wieder die Erklärung des Demokrit als ein ernster Versuch dar, sowohl den That-sachen gerecht zu werden, als auch dieselben aus einem einheitlichen Gesichtspunkte und auf physikalischem Wege zu deuten. Dafs er unteilbare Körper oder Atome als letzte Bestandteile der Naturwesen annimmt, wissen wir bereits (vgl. K. 2). Die aus ihnen zusammengesetzten Körper haben ihm zufolge Poren, und ebenso gibt es zwischen ihnen ein Leeres, und demgemäfs wird das Wirken und Leiden dadurch ermöglicht, dafs die Atome des einwirkenden Körpers, oder besser gesagt: der einwirkenden Masse, sich durch das Leere hindurch bewegen, in die Poren des leidenden Körpers eindringen und dessen Atome berühren. Aristoteles ist indessen mit dieser Auffassung, auch abgesehen von der vorausgesetzten Existenz von Atomen, nicht einverstanden.

Um die volle Bedeutung des hier auftretenden Principienstreites zu verstehen, müssen wir einige anderweitige Erklärungen unseres Philosophen heranziehen. Aristoteles nimmt für die verschiedenen Grundstoffe oder Elemente eine ursprüngliche Verschiedenheit der Qualitäten an. Demokrit dagegen neigt in Annäherung an die moderne Atomistik dahin, die Atome ihrer inneren Beschaffenheit nach als gleichartig zu setzen. Im allgemeinen legt er den Atomen keine andere Verschiedenheit bei als die der Gestalt. Was für Gestalten die einzelnen Atome haben sollen, darüber wird eine Aussprache vermifst (de coelo 3, 4 303 a 10—16). Nur dies vernehmen wir, dafs die Feueratome kugelförmig sind. Wasser-, Luft- und Erdatome sollten sich durch die Gröfse unterscheiden. (ibid.) Die Schwere ist ihm zufolge keine unterscheidende Eigenschaft bestimmter Körper, sie kommt allen Stoffen ohne Unterschied zu, nur in verschiedenem Grade. Bei den zusammengesetzten Körpern rührt der Überschufs der Schwere bei gleicher Masse auch von der geringeren Menge der leeren Zwischenräume zwischen den Atomen her (ibid. 4, 2, init. et 308 b 30 ff.). Bei Aristoteles ist die ursprüngliche qualitative Verschiedenheit der Stoffe eine feststehende Voraussetzung. Die letzten wirklich existierenden Grundstoffe sind nach ihm die vier Elemente, und diese weisen von Haus aus besondere Qualitäten auf: Wärme, Kälte, Leichtigkeit, Schwere, Trockenheit,

Feuchtigkeit u. s. w. Allein die Stoffe sind ihm zufolge nicht blofs qualitativ verschieden, sondern auch einer qualitativen Veränderung fähig. In vielen Fällen ist dieselbe freilich nach seiner Meinung mit substantieller Umwandlung verbunden: die Erde, die an sich schwer ist und nach unten strebt, wird bei der Verwandlung in Feuer leicht, so daß sie als solches nach oben strebt. Aber auch ohne Wandlung teilt das Feuer dem Wasser die Wärme mit, so daß letzteres aus einem potentiell Warmen ein aktuell Warmes wird, und gerade hierin setzt Aristoteles die eigentümliche Natur des Wirkens und Leidens im engeren Sinne (gen. et corr. 1, 6, 323 a 19 f.). Die demokritische Auffassung bildet auch hierzu den vollen Gegensatz. Von einer qualitativen Veränderung des einen Stoffes durch den anderen kann bei Demokrit schon um deswillen keine Rede sein, weil die Stoffe von sich aus keine Qualitäten haben, die sie austauschen könnten. Er führt darum alle Veränderung auf Bewegungsvorgänge, auf Druck und Stofs zurück. Die wärmende Kraft z. B. soll dem Feuer infolge davon zukommen, daß die kugelförmigen Atome vermöge ihrer Gestalt gleichsam aus lauter verschwindend kleinen scharfen und schneidenden Ecken bestehen (de coelo 3, 8, 306 b 32 ff.). Ebenso beruht die Farbe auf Wendung der Fläche (gen. et corr. 1, 2, 316 a 1: *χρoιὰν οὐ φησιν εἶναι τροπῇ γὰρ χρωματίζεσθαι*). — Nach diesen Erläuterungen geben wir die Kritik, die Aristoteles an unserem Orte gegen Demokrit übt, wieder. Er zieht ihn u. and. folgender Widersprüche. Einerseits kann nach des Demokrit Voraussetzungen kein Atom eine Einwirkung erleiden oder ausüben. Es fehlen ihm ja die Poren, und es fehlen ihm die Qualitäten der Kälte, der Härte u. s. w., 8. K. 325 b 33. Andererseits müßte nach denselben Voraussetzungen trotzdem eine wechselseitige Einwirkung stattfinden. Die Atome müßten bestimmte unterschiedene Qualitäten haben, die sie bei gegenseitiger Annäherung austauschten. Sind die kugelförmigen warm, so müssen umgekehrt solche von anderer Gestalt kalt sein. Sind die Atome warm und kalt, so müssen sie folgerichtig auch noch andere Qualitäten haben, wie Schwere und Leichtigkeit, Härte und Weichheit. Sagt doch Demokrit selbst, daß das eine Atom relativ schwerer ist als das andere.

Warum also nicht auch das eine wärmer als das andere? Ist aber dieser Gradunterschied nicht eine hinreichende Grundlage gegenseitigen Austausches? bis 326 a 12. Ferner, die Atome werden nicht blofs eine Gestalt, sondern notwendig auch bestimmte Qualitäten haben. Unterscheiden sie sich nun auch nur nach einer Qualität, wie z. B. Wärme und Kälte, so haben sie nicht mehr dieselbe gemeinsame Natur; haben sie mehrere Eigenschaften, so steitet das mit ihrer Einfachheit, und so stoßen wir überall auf Widersprüche, bis Z. 20. Auch ist es willkürlich, dafs die Atome ganz und gar unteilbar sein sollen, andere Körper aber nicht. Der Unterschied der Gröfse könnte doch nur ein geringeres Mafs von Teilbarkeit in dem kleineren zur Folge haben, Z. 24 ff. Welches ist ferner das bewegende Princip der Atome? Ein anderes? Dann sind sie des Leidens fähig. Sie selbst? Dann müfsten sie zwei Teile haben, von denen einer bewegt, der andere bewegt wird, b. 2 ff. Endlich ist zu sagen, dafs die Annahme von Poren überflüssig ist, denn warum sollen sich die Körper nicht auch ohne dieselben berühren können oder teilbar sein? Schluss des 8. K.

Im 9. Kapitel entwickelt Aristoteles seine eigene Meinung vom Wirken und Leiden, laufe es nun auf eine Veränderung der Eigenschaften oder auch der Substanz (Erzeugen und Entstehen) hinaus. „Wenn, so läfst er sich vernehmen, das eine der Potenz, das andere der Wirklichkeit nach ein der und Derartiges ist, so ist es nicht dazu veranlagt, teils zu leiden teils nicht, vielmehr leidet es allseitig, *πάντη*, so weit es eben die betreffende Potenzialität hat,“ Z. 31. Er will sagen: das Leiden geht nicht blofs so weit, als die Teilbarkeit des Körpers gehen soll, wie wenn es nichts als Trennung und Verbindung der unveränderlichen Atome wäre, es betrifft vielmehr den ganzen Körper ohne Teilung. Nachdem er bemerkt hat, dafs zum Leiden zwei Objekte gehören und dafs sich dieselben entweder unmittelbar oder durch ein Medium berühren müssen, fährt er fort: „wenn man aber meint, dafs die Objekte teils leiden teils nicht, so muß man erst erklären, was das heißen soll. Ist die Gröfse nicht allseitig teilbar, gibt es vielmehr unteilbare Körper (nach Demokrit) oder Flächen (nach Plato), dann mag sie wohl nicht

allseitig leidend sein, es gäbe dann aber auch keinerlei Stetiges. Ist es aber nicht wahr und alles Körperliche teilbar, so macht es gar keinen Unterschied, ob der Körper zwar geteilt ist, aber in (innerem) Kontakt bleibt, oder ob er blofs teilbar ist. Kann er nämlich, wie einige behaupten (vielleicht Plato und Xenokrates), nach den Punkten, *κατὰ τὰς ἀφάς*, auseinander gesichtet werden, so wird er, wenn er auch noch nicht geteilt ist, geteilt sein. Denn es muß möglich sein, daß er geteilt sei, weil sich da nichts Unmögliches ergibt, 326 a 6 ff.“ Sinn: der behauptete Atomenkontakt ist undenkbar. Er würde eine Berührung von Punkten bedeuten, da die Atome, wenn man sie ernst nimmt, ohne alle Ausdehnung sein müssen. „Überhaupt, heißt es weiter, ist diese Weise des Vorgangs unter Zerreißung der Körper unstatthaft. Diese Auffassung hebt die qualitative Veränderung auf. Wir sehen aber, daß derselbe Körper in seiner Stetigkeit bald flüssig bald erstarrt ist, ohne dies durch Teilung oder Verbindung, oder durch Wendung und Berührung erlitten zu haben, wie Demokrit behauptet. Denn ohne Umstellung und ohne Veränderung der Natur ward er aus Flüssigem Starres. Auch sind nun die harten und erstarrten, ihren Massen nach unteilbaren (Stoffteilchen) nicht vorhanden. Vielmehr ist alles in derselben Weise jetzt flüssig, und jetzt hart und erstarrt“, Z. 14 ff. Man bemerke hier, wie Aristoteles sich den Hergang bei der qualitativen Veränderung vorstellt. Die sinnliche Substanz nimmt für ihn in ihrer Totalität, als stetige Einheit, neue Eigenschaften an. Man wird sich dies nach der Analogie des substantialen Werdens zu denken haben, bei dem der ganze Stoff unter irgend eine Form tritt, nur mit dem Unterschied, daß in letzterem Falle eine substantiale, in ersterem eine accidentale Form von dem Stoff angenommen wird. Unser Philosoph will von einer Einwirkung, die die einzelnen Wasserteilchen je für sich erführen, nichts wissen; er redet hiervon wie von einer sinnlosen Zerreißung und Spaltung der Körper. Er glaubt aber auch für seine Auffassung den Augenschein anrufen zu dürfen. Das Wasser erstarrt zu Eis, ohne daß irgend eine Trennung oder Verschiebung der Teile stattgefunden hat. Ob er hiermit auch ein solches Leiden für widerlegt ansieht, das jedes Wasserteilchen

an seiner Stelle erführe, ist nicht so ohne weiteres ersichtlich. Auffallend ist die Äußerung: harte Atome könne es in den erstarrten Körpern nicht geben, weil die ganze Masse gleichmäßig bald flüssig bald hart sei. Sein Gedanke scheint dieser zu sein: gäbe es wirklich harte Atome, so müßte das Eis sie haben — oder auch die Metalle, die umgekehrt wie das Wasser aus Hartem Flüssiges werden. — Bei der behaupteten Unveränderlichkeit der Atome ist dann aber nicht abzusehen, wie nicht wenigstens ein Teil des Eises hart bleiben sollte. — Im Verfolg des Textes erhebt Aristoteles gegen die Atomistik noch ein weiteres Bedenken in zwar kurzen, aber sehr beachtenswerten Worten. „Es könnte auch kein Wachstum noch Abnahme sein. Denn es würde nicht jeder Teil sich vergrößert haben, wenn anders das Wachstum Hinzufügung, *πρόσθεσις*, sein und nicht das Ganze eine Veränderung dadurch erfahren haben soll, daß etwas entweder beigemischt oder in sich verändert wurde“, Z. 22 ff. Aristoteles spricht hier seine Überzeugung aus, daß die mechanische Naturerklärung den Erscheinungen des organischen Wachstums nicht gerecht wird. Dasselbe erfordert, daß jeder Teil des Organismus gleichmäßig zunehme infolge einer das Ganze umfassenden Veränderung in der Größe. Schon dies vermag die bloß mechanische Hinzufügung neuer Bestandteile nicht zu bewerkstelligen. Daß überdies eine Umwandlung oder Assimilation dieser Bestandteile erforderlich ist, die ebenfalls von der atomistischen Physik nicht zugestanden werden kann, wird im Text nur angedeutet. Das Kapitel schließt mit den Worten: „Daß es nun ein Erzeugen und Wirken sowie ein Werden und Leiden unter wechselseitigem Einflusse gibt, und in welcher Weise es möglich ist, desgleichen, welche Weise einige behaupten, die aber nicht möglich ist, sei dieser Maßen dargethan.“

Im zehnten Kapitel, dem letzten des 1. Buches, wird von der Mischung gehandelt. Diese Erörterung ist darum wichtig, weil die Mischung mit jener Verbindung der Stoffe oder der Elemente gleichbedeutend ist, aus welcher nach Aristoteles alle andern, nicht elementarischen Körper, die er darum auch weiter unten gemischte Körper nennt, entstehen. Im Eingang des Kapitels wird dialektisch die Schwierigkeit erhoben, wie überhaupt

eine Mischung sein könne. Finde in ihr keine Veränderung der Stoffe statt, wären dieselben vielmehr auch in der Verbindung noch da, so seien dieselben jetzt so wenig gemischt wie vorher; gehe einer der Stoffe unter, so bleibe der andere, wir hätten also keine Vereinigung sich gleichmäÙig verhaltender Stoffe; gingen beide unter, so bleibe nichts übrig, 327 a 35 ff. Aristoteles antwortet mit der Unterscheidung des wirklichen und des möglichen Seins. Die Mischungsstoffe bleiben nicht in Wirklichkeit, weil ein Anderes, aus ihnen gemeinsam Hervorgegangenes, an ihre Stelle trat. Sie sind aber auch nicht ganz zu Grunde gegangen, sie bleiben der Möglichkeit nach; es können die Elemente, wie die Erfahrung zeigt, durch Rückbildung wieder aus der Mischung sich ausscheiden. Es begegnet uns also hier neuerdings die Lehre von dem substantialen Wandel der Körper. „Da die Dinge teils der Möglichkeit teils der Wirklichkeit nach sind, so können die gemischten Stoffe in gewisser Weise sein und nicht sein, indem der Wirklichkeit nach das aus ihnen Gewordene ein Anderes ist, der Möglichkeit nach aber beide noch sind, was sie vor der Mischung waren, und sie brauchen nicht (ganz) verloren gegangen zu sein, wie die obige Aporie einwarf. Wie der Augenschein lehrt, treten ja die gemischten Stoffe einerseits aus früher Getrenntem zusammen und können andererseits aufs neue getrennt werden. Sie beharren also weder der Wirklichkeit nach wie der Körper und das Weisse, noch gehen sie unter, eins so wenig als beide; denn ihr Vermögen, *δύναμις*, bleibt erhalten,“ bis b. 31. Es folgen noch eine Reihe näherer Bestimmungen, daß z. B. die Mischung keine bloÙe Scheinmischung ist, als ob z. B. die kleinsten Teilchen der gemischten Stoffe sich, ohne ihre Eigentümlichkeit aufzugeben, neben einander lagerten. Der gemischte Stoff ist vielmehr in allen seinen Teilen gleichartig, bis 328 a 17; daß die Stoffe sich der Quantität oder doch den Kräften nach einigermassen das Gleichgewicht halten müssen, da sonst der eine vom andern absorbiert würde, Z. 23 ff.; daß sie leicht die Form ihrer Behälter annehmen müssen, *εὐόμοια* müssen sie sein, wozu wiederum erforderlich ist, daß sie leicht kleingeteilt werden können, wie die Flüssigkeiten, 35 ff. Zum Schlusse heißt es b Z. 17: „Diese (nach

ihren besonderen Erfordernissen beschriebenen zur Mischung tauglichen Körper) unterliegen weder der Nötigung, in der Mischung unterzugehen (wie etwa die Elemente, die sich am meisten entgegengesetzt sind), noch auch der Nötigung, noch schlechthin dieselben zu bleiben (etwa schlechthin Wasser oder Luft zu bleiben, wie vorher), noch braucht ihre Mischung eine bloße mechanische Zusammenfügung oder eine bloße Mischung fürs Auge zu sein; vielmehr ist zur Mischung tauglich, was bei leichter Annahme der Form der Behälter aktiv und passiv ist und sich mit einem eben solchen mischen läßt — denn etwas ist mit Bezug auf ein anderes Gleichnamiges zur Mischung geeignet —, Mischung aber ist die Vereinigung der Mischungselemente unter deren gleichzeitiger Veränderung, ἡ δὲ μίξις τῶν μικτῶν ἀλλοιοθέντων ἕνωσις.“ Wir bemerken hier, daß über den Ausdruck ἀλλοιοθέντων viel gestritten worden ist. Eigentlich heißt ἀλλοιοῦσθαι bloß qualitativ verändert werden. Das ist aber hier nicht gemeint, sondern es handelt sich um eine eigentliche Umwandlung, die freilich nicht in dem Wechsel, sondern in der Mischung und Ausgleichung der Elementarqualitäten (worüber weiter unten II, 2) ihr Ziel hat. Uns scheint, Aristoteles hat diesen, und nicht etwa den Ausdruck μεταβαλόντων, darum gewählt, weil letzteres den Gedanken an einen Übergang in ein anderes der vier Elemente nahegelegt hätte. Denn diese sind die Mischungsbestandteile, wie wir noch weiter unten werden belehrt werden 2, 8. In der Mischung aber werden die Elemente nicht in einander umgewandelt, sondern jedes behält im allgemeinen seinen eigentümlichen Typus, nur daß derselbe mit demjenigen des andern Elementes sich in wechselnden Verhältnissen ausgleicht. Wasser und Erde z. B. behalten in der Mischung ihren allgemeinen elementaren Charakter, aber sie temperieren gegenseitig ihre Qualitäten, Feuchtigkeit und Trockenheit, wobei bald die eine bald die andere überwiegt und dementsprechend auch der gemischte Körper je und je ein anderer wird.

Es folgt das zweite Buch der vorliegenden Schrift, handelnd von der Entstehung der Elemente und der gemischten Körper. Wir werden hier einen Einblick in den unvollkommenen Stand der alten Physik thun, deren irrige Voraussetzungen von unserm

Philosophen geteilt und vielfach zur Stütze der Lehre vom Urstoff und der Wesensform verwandt werden. Es treten uns da die vier Elemente als die letzten wirklich existierenden Grundstoffe, es treten uns die Qualitäten des Warmen und Kalten, des Feuchten und Trockenen als die Merkmale und gleichsam die unzertrennlichen Gefährten der Elemente entgegen. Wir vernehmen, daß alle nicht elementarischen Körper aus allen Elementen zusammengesetzt sind, daß die Erde zu ihren Bestandteilen gehören muß, weil diese ihr eigentümlicher Ort ist und deshalb ihrem Wesen nicht fremd sein kann, das Wasser, weil ohne dasselbe weder eine vollkommene Mischung möglich ist, noch die festen Körper zusammenhalten u. s. w. Wir dürfen wegen solcher Vorstellungen nicht gering von unserm Philosophen denken. Wir dürfen nicht vergessen, daß ihm von den Beobachtungen und Methoden, welche uns in so unermesslichem Umfange zu Gebote stehen, kaum diedürftigsten Anfänge vorlagen.¹² Indessen haben wir die Pflicht, zuzusehen, ob nicht diese Irrtümer auch seine Spekulation auf Abwege brachten. Wir werden also sofort, nachdem wir seine Auffassung der thatsächlichen Vorgänge im folgenden kurz werden vernommen haben, daran die Untersuchung anschließen, inwieweit das Irrige jener Auffassung uns auch seine Theorie von Materie und Form verächtlich mache.

Bei allen Natursubstanzen, so heißt es im ersten Kapitel, findet sich Entstehung und Untergang nicht ohne die vier Elemente,¹³ oder vielmehr, wie der Text hat, nicht ohne die sensibeln Körper, d. h. antonomastisch jene Körper, in denen uns die ursprünglichen sensibeln Qualitäten entgegentreten 328 a 32. Die Materie, die *ὑποκειμένη ὕλη* dieser Körper faßten manche als ein Mittleres zwischen ihnen, das selbstverständlich als Körper und für sich Bestehendes (*σῶμά τε καὶ χωριστόν* 35, *ὕλη σωματικὴ καὶ χωριστή* 329 a 9) gedacht wurde. Allein ein solcher Körper ist undenkbar, so weit man ihn als etwas aufser und neben den Elementen Existierendes faßt. Denn, sinnfällig wie er ist, muß er entweder leicht oder schwer, kalt oder warm, muß also Element sein, wenn vielleicht auch mit herabgesetzten Qualitäten 329 a 13. „Wir unsererseits behaupten das Dasein

einer Materie der Elemente, die nicht getrennt, sondern immer mit einem Gegensatz behaftet ist, Z. 24.“ „Obwohl die Urmaterie, *ἄλη ἢ πρώτη*, cf. lin. 23, aber nicht ohne den Gegensatz vorkommt, so ist sie doch gleichmäÙig Substrat für beide Glieder des Gegensatzes, Z. 29,“ da letztere sich nicht selber gegenseitig Substrat sein können. „Demnach ist an erster Stelle Princip (der Elemente) dasjenige, was der Möglichkeit nach ein sensibler (elementarer) Körper ist, *τὸ δυνάμει σῶμα αἰσθητόν*, an zweiter die Gegensätze (oder die Formen als deren Grund), wie Wärme und Kälte, an dritter sodann Feuer, Wasser und dergl., denn diese verwandeln sich in einander 32 ff.“ — Wir sehen, wie Aristoteles auch hier bei der Ableitung der Elemente den Urstoff neuerdings als etwas beschreibt, was nur dem Vermögen nach ein Körper ist, an sich aber nicht einmal die ursprünglichsten Qualitäten besitzt, wenn es auch in Wirklichkeit nie ohne dieselben vorkommt. — Zum Beschlufs des Kapitels erklärt unser Autor, im folgenden untersuchen zu wollen, welche und wie viele die Principe seien, die das Element zum Körper machen. Er will nämlich die ursprünglichsten sinnenfälligen Qualitäten angeben, die im unmittelbaren Gefolge der substantialen Form auftreten.

Es müssen die Qualitäten, welche dem Körper die erste Form und Gestaltung geben und somit wirklich ein formales Princip begründen — *εἶδη καὶ ἀρχὰς ποιοῦσιν*, sagt der Text 329 b 9 —, erstens Tastqualitäten sein, weil das Getast, wenn auch nicht der vollkommenste unter allen Sinnen, so doch derjenige ist, der ihnen allen zu Grunde liegt. Unter den Tastqualitäten hinwieder sind die ersten diejenigen, von welchen alle andern sich ableiten und die sich selbst auch nicht von einander ableiten. Als solche stellen sich der aufmerksamen Betrachtung diese vier dar: Wärme, Kälte, Feuchtigkeith, Trockenheit (K. 2). Da nun 4 Qualitäten an sich zu 6 Paaren verknüpft werden können, in unserem Falle aber 2 Kombinationen, nämlich Warm und Kalt und Feucht und Trocken, unmöglich sind, so bleiben 4 mögliche Kombinationen: Warm und Trocken, Warm und Feucht, Kalt und Feucht, und Kalt und Trocken. Diese sind nun thatsächlich die Qualitätsmischungen, die den einfachen

Körpern entsprechen, die erste dem Feuer, die zweite der Luft — denn die Luft ist eine Art Dampf, der warm ist, weshalb er auch aufsteigt —, die dritte dem Wasser, die vierte der Erde. So sehen wir den Inhalt der Erfahrung auch spekulativ begründet. Von diesen 4 einfachen Körpern vergieren 2 nach der Grenze, 2 nach der Mitte der Welt (nach oben und unten), in der ersten Richtung wieder am meisten das Feuer, in der zweiten die Erde. Qualitativ ist der größte Gegensatz zwischen dem Feuer und dem Wasser, und zwischen der Luft und der Erde. Soll man sagen, welche einzelne Qualität in jedem Element vorherrscht, so ist die Erde mehr trocken als kalt, das Wasser mehr kalt als feucht, die Luft mehr feucht als warm, das Feuer mehr warm als trocken, K. 3.

Es wurde schon im allgemeinen gesagt, daß die Elemente auseinander entstehen, da immer der gemeinsame Bildungstoff mit den elementaren Qualitäten behaftet, folglich selbst Element ist. Dasselbe bezeugt die Erfahrung. Wir sehen die Körper sich qualitativ verändern, und zwar auch in den Tastqualitäten, auf diese Veränderung in der Qualität folgt aber die in der Substanz. Fügen wir jetzt hinzu, daß die Elemente ausnahmslos je eins aus dem andern entstehen, wenn auch die Umwandlung nicht immer gleich leicht und schnell vor sich geht. Am schwersten ist der Umsatz zwischen denen, die am weitesten auseinanderstehen, wie Feuer und Wasser; denn diese stehen in doppeltem Gegensatz, als Warmes und Kaltes und als Trockenes und Feuchtes. Hier ist also eine doppelte Arbeit zu leisten. Wenn z. B. aus Wasser Feuer wird, so muß die Wärme des Feuers die Kälte des Wassers und ebenso seine Trockenheit dessen Feuchtigkeit überwinden, bis 331 b 11. Es kommt auch vor, daß 2 Elemente in ein drittes übergehen, und das geschieht dann, wenn 2 in keiner Qualität übereinstimmende Elemente, wie Wasser und Feuer, bloß je eine Qualität an einander verlieren. Verliert z. B. das Wasser seine Kälte, das Feuer seine Trockenheit, so entsteht aus der Verbindung der übrig bleibenden Qualitäten, Feuchtigkeit und Wärme, Luft, bis Z. 24. Ein Beispiel eines solchen Prozesses liefert uns der Augenschein in der Entstehung des Feuers. Die Flamme, in der die Natur des

Feuers am meisten hervortritt, ist nichts anders als brennender Rauch. Der Rauch aber besteht aus Luft und Erde, Schl. d. 4. K.

Betrachten wir jetzt nochmals das gemeinsame Substrat, das allem Wandel der Elemente zu Grunde liegt! Dasselbe kann kein wirklich existierender Körper sein, z. B. Wasser oder Luft und dergleichen. Bei dieser Annahme müßten nämlich alle Dinge entweder der Art nach eins oder zwei oder ein Mehreres sein, je nachdem man einen oder mehrere wirkliche Körper als allgemeinen Grundstoff aufstellte. Dafs nun alles specifisch eines und dasselbe sei, wie Luft oder Wasser oder Feuer oder Erde, ist unmöglich. Denn der Wandel geht nicht in das Gleichartige, sondern in das Entgegengesetzte. Beharrte der Grundkörper also im Wandel, z. B. als Luft, so hätten wir bloße qualitative Veränderung, kein Werden. Man darf aber auch nicht denken, als könnten die Dinge zweierlei zugleich sein, etwa Wasser oder Luft und dergleichen. Nehmen wir, um das einzusehen, z. B. einen Gegensatz (der Wesensqualitäten), der auf der einen Seite durch das Feuer vertreten ist, etwa den Gegensatz von Warm und Kalt, wo die Wärme sich im Feuer verkörpert. Nun kann doch sicher das Feuer keine warme Luft sein; denn wir hätten da zu gleicher Zeit eine qualitative Veränderung und hätten sie nicht (das eine hätten wir, weil die beiden Qualitäten der Luft eigen sein sollen, das andere, weil das specifisch Warme und das specifisch Kalte nicht derselbe Körper sein können). Ebenso müßte aber auch, wenn wir annehmen, es würde wieder aus dem Feuer Luft, dies durch Umschlag der Wärme in ihr Gegenteil geschehen. Demnach müßte diese entgegengesetzte Qualität der Luft zukommen, mithin dieselbe etwas Kaltes sein. Und demnach ist es unmöglich, daß das Feuer warme Luft sei. Denn eines und dasselbe müßte gleichzeitig warm und kalt sein (warm als Feuer und kalt als Luft). Es muß also ein anderes beides in einem und eine andere die gemeinsame Materie sein (nämlich der von allen Qualitäten entblößte Urstoff). Derselbe Grund gilt aber für alle Elemente, so daß keins von ihnen der gemeinsame Bildungstoff für alles ist, bis 332 a 20. Ebenso kann keinem Mittleren zwischen den Elementen diese Stellung eingeräumt werden. Denn die Elemente, wie Feuer und

Luft, entstanden dann aus ihm in der Weise, daß sich ihm der entsprechende Gegensatz der Qualität zugesellte. Die Beraubung ist aber der andere Gegensatz (ein Positives), und so wäre denn jenes als Mittleres Gedachte nicht für sich allein, kein Unbestimmtes und, wie einige wollten, draussen um die geformte und gestaltete Welt Gelagertes, sondern es wäre eben eines der Elemente oder nichts, bis Z. 26.

So weit Aristoteles über die Entstehung der Elemente aus dem Urstoff. Wir wollen bereits an dieser Stelle unsere oben angekündigte Kritik folgen lassen. Denn was weiter über die Entstehung der gemischten Körper aus den Elementen erörtert wird, enthält keine neuen Beweise, und es möchte sich die Kritik am besten in unmittelbarem Anschlusse an die aristotelische Argumentation bewerkstelligen lassen.

Aristoteles setzt, wie wir sehen, in dem Beweise für den Urstoff zweierlei voraus. Erstens, die vier Elemente sind einfache Körper. Zweitens, sie sind wesentlich und nicht bloß qualitativ, oder sagen wir accidentell, von einander unterschieden. Diese zweite Voraussetzung hängt mit der ersten zusammen. Hätte er die Elemente für zusammengesetzte Stoffe angesehen, so hätte er sich vielleicht eher dazu verstanden, ihre besondere Beschaffenheit auf ihre verschiedene Zusammensetzung zurückzuführen, indem jeder Komponent das Seinige zum Gesamtcharakter des Elementes beigetragen haben konnte. Nun aber, wo sie ihm für einfache Stoffe gelten, lag es nahe, sie für wesentlich verschiedene Substanzen zu halten. Ist doch z. B. die Seins- und Wirkungsweise des Feuers so ganz anders als die des Wassers und läßt die Verschiedenheit der Erscheinung auf die des Wesens schließen. Da nun Aristoteles weiterhin es für eine sichere Thatsache der Erfahrung hielt, daß die Elemente sich in einander verwandeln, so folgerte er hieraus, und zwar vom Standpunkte der beiden vorgenannten Prämissen durchaus mit Recht, daß es in der körperlichen Wesenheit einen doppelten Komponenten geben müsse, etwas im Wandel der Wesenheit Beharrendes und ihm zu Grunde Liegendes, die Materie, und die wechselnde wesenhafte Gestaltung selbst, die Geartetheit, *εἶδος*, oder die Form, *μορφή*.

Vor unserer fortgeschrittenen Naturerkenntnis erscheinen

nun die aristotelischen Voraussetzungen als vollständig irrig. Die alten Elemente sind keine einfachen Körper. Vielmehr sind Wasser und Erde zusammengesetzte Stoffe, die Luft ein Gemenge, das Feuer eine zusammengesetzte Erscheinung. Die Entstehung der Elemente geschieht so, daß ihre stofflichen Bestandteile sich aus andern Körpern ausscheiden und mit einander verbinden. Das Wasser z. B. ist eine Verbindung von zwei Raumteilen Wasserstoff und einem Raumteil Sauerstoff. Wir können diese Bestandteile, wie sie vorher getrennt waren, so auch neuerdings auseinanderbringen, wo sie dann beide luftförmig werden, wie sie vorher waren. So stehen wir denn heute vor einem ganz andern Bilde der Naturvorgänge, als jenes war, welches der alten Physik vorschwebte, und es fragt sich, ob demzufolge der aristotelische Satz von der substantialen Wandlung und Zusammensetzung der Körper aller früheren Stützen beraubt oder auch positiv widerlegt sei. Nehmen wir, um hierüber soweit möglich ein Urteil zu gewinnen, noch etwas genauer die Gründe vor, auf welche sich die aristotelische Anschauung stützte, beziehungsweise auf welche sie auch jetzt etwa noch gestützt werden könnte. Dabei bleiben die Gründe einstweilen außer acht, welche dem organischen Gebiete, sei es kraft der Analogie, sei es kraft notwendigen Zusammenhanges, entnommen werden könnten.

Wir wissen heutzutage, daß die Elemente aus verschiedenartigen Stoffen entstehen. Aristoteles glaubte, sie entstünden durch Umwandlung eines Elementes in ein anderes. Aber trotzdem könnte es einen Augenblick scheinen, als würde er auch auf der Grundlage der heutigen Auffassung seine Theorie aufrecht erhalten. Er lehrt nämlich neben der Entstehung eines Elementes aus nur einem andern auch eine solche durch Verwandlung zweier Elemente in ein drittes, wie wir es z. B. bezüglich des Feuers hörten. Es sollte aus Luft und Erde entspringen, gen. et corr. II. 4. Freilich erklärte er den Vorgang ganz anders als die heutige Naturwissenschaft. Er behauptete, daß die Bestandteile ihr Sein durch Verlust einer wesentlichen Qualität einbüßten, indem sie sich bis auf den Urstoff auflösten und nun auf der Grundlage desselben ein neues Sein erlangten, zu dessen wesentlicher Form jeder der Verbindungsstoffe je eine

Qualität hergebe. So verliert bei Entstehung des Feuers die Luft ihre Feuchtigkeit, die Erde ihre Kälte. Dagegen gestaltet die Wärme der einen und die Trockenheit der andern den beiden zu Grunde liegenden Stoff zu Feuer. Wir werden, wenn wir uns auf den Boden der ganzen aristotelischen Anschauung stellen und die Sache so im Zusammenhang des Systems betrachten, nicht ohne weiteres die Unmöglichkeit dieser Auslegung behaupten können. Indessen darf man hier einen Umstand nicht übersehen, der wieder der Sache ein anderes Aussehen gibt. Die Erklärung der Entstehungsweise eines Elementes aus zwei Stoffen ist bei Aristoteles jener der Entstehung aus einem Stoffe nur nachgebildet. Denn, wie schon oben angedeutet, hätte an sich eine Entstehung aus mehr als einem Komponenten wohl eher jene Erklärung nahegelegt, nach welcher die Bestandteile ihre Eigenschaften ohne substantialen Wandel austauschen. Weil Aristoteles aber es für eine sichere Thatsache ansah, daß ein einfacher Körper sich aus einem andern solchen Körper, wie z. B. die Luft aus dem Wasser, bilde, so glaubte er den wesenhaften Wandel und somit die wesenhafte Zusammensetzung aus der Erfahrung erwiesen, und so konnte es ihm nicht verwehrt sein, von dieser einmal gesicherten Grundlage aus jenen andern Prozeß zu erklären, der nur dieses Besondere an sich zu haben schien, daß der Wandel sich an zwei Substanzen zugleich vollzog. Da nun jene Voraussetzung der Entstehung eines Körpers aus einem einfachen Stoffe falsch ist, so müssen wir freilich anerkennen, daß hier eine bedeutende Stütze der aristotelischen Theorie in Wegfall kommt.

Ein weiteres Postulat dieser Theorie ist die Verschiedenheit des Neugewordenen und dessen, woraus es geworden. Das Element der Luft entsteht nach Aristoteles aus dem des Wassers. Dieses ist kalt, jenes warm. Wenn nun dieser Grund auch um deswillen an Tragkraft verliert, weil wir in beiden Elementen nicht dieselbe Stoffverbindung haben, so möchte man doch noch immerhin zweifeln, ob so manche Veränderungen der Stoffe, die auch die Chemie anerkennt, ohne gleichzeitigen Wandel im Wesen erklärt werden können. Die Luft ist ein Gemenge, das Wasser dagegen eine chemische Verbindung. Nun versteht

man aber unter einer solchen Verbindung eben die Entstehung eines neuen Körpers mit neuen Eigenschaften. Und so sehen wir denn auch, wie das Wasser z. B. flüssig ist, während seine Komponenten, Wasserstoff und Sauerstoff, beide luftförmig sind.

Indessen auch diese Erwägung stellt sich bei näherem Hinblick mindestens als unsicher heraus. Zunächst wird ihr viel Gewicht durch die Thatsache entzogen, daß die Elemente eines zusammengesetzten Stoffes wieder aus ihrer Verbindung gelöst werden können und dann ganz so sind, wie sie vor der Verbindung waren. Daraus scheint zu folgen, daß sie auch in der Verbindung ihr eigentümliches Sein behalten. Man könnte freilich hierauf sagen, es sei noch immer nicht dargethan, daß die Stoffe nicht in der Verbindung und kraft der Verbindung sich umwandelten. Was sie vor und nach ihr seien, entscheide noch nicht darüber, was sie in ihr seien. Gerade die Verbindung als eine Leistung der Naturkraft könne recht wohl die Stoffe aus ihrem bisherigen Sein herausheben und in ein anderes einpflanzen, in welchem sie so lange erhalten würden, als die Verbindung selbst bestehe. Löse letztere sich auf, so fielen die Stoffe von selbst wieder in ihr früheres Sein zurück. Wir erwidern hierauf für jetzt nur vorläufig, daß diese Erklärung wohl in dem Falle statthaft sein könnte, wenn ein höheres als ein rein stoffliches Princip nachgewiesen ist, welches die Stoffe zur Einheit bindet und sie hernach wieder entläßt. Dieses Princip muß aber mit besonderen Gründen nachgewiesen sein, und wir werden sehen, daß ein solcher Nachweis beim Lebensprincip wirklich geführt werden kann. Aber so lange dieser Beweis nicht erbracht ist, entspricht es der gesunden Vernunft, da keinen Wandel anzunehmen, wo das vorgeblich Gewandelte aus dem Prozesse unverändert hervorgeht. Es müßte ja sonst ein doppelter Wandel angenommen werden, einer in das Sein der Zusammensetzung, und dann wieder eine Rückwandlung aus ihm heraus ins ursprüngliche Sein. Man darf aber die Vorgänge nicht ohne Not häufen; je einfacher die Erklärung, desto annehmbarer. Indessen werden wir hierauf noch einmal zurückkommen. Sehen wir jetzt, ob die neuen Eigenschaften des Verbindungsstoffes wirklich so sehr von denen der

ursprünglichen Stoffe verschieden sind, daß sie den Schluß auf einen stattgefundenen Wandel der letzteren rechtfertigen.

Ein Urteil über stattgehabten Stoffwandel kann überhaupt nur dann mit Sicherheit gefällt werden, wenn feststeht, welche Stoffe an sich ihrer Art und Wesenheit nach verschieden sind. Wenn es sichere Merkmale einer wesentlichen Differenz der Stoffe gibt, dann erst läßt sich die Frage erörtern, ob eine bestimmte Verbindung, gegen ihre Bestandteile gehalten, sich als ganz neuer Körper darstellt. Nun möchte darüber wohl kein Streit sein können, daß die Elementardifferenzen des Aristoteles als Merkmale und Konstitutive besonderer Wesenheiten nicht anerkannt werden können. Wärme und Kälte sind überhaupt keine Eigenschaften, die bestimmte Körper von sich aus haben. Das warme Element, das Feuer, existiert als Körper gar nicht. Es gerät aber auch das Eisen, das nach Aristoteles doch wohl wesentlich Erde, also kalt ist, in Gluthitze. Auch einfache Stoffe müßte Aristoteles als solche gelten lassen, die gleichzeitig spezifisch kalt und warm sind. Der luftförmige Wasserstoff, der in der Sprache des Aristoteles als Luft zu bezeichnen wäre, kann auch tropfbarflüssig, also zu Wasser, gemacht werden. Es soll aber das Wasser das vorzüglich kalte Element sein, während die Luft warm ist. Daß Aristoteles das Wasser als das kalte Element bezeichnete, hat in der Erfahrung wenig für sich, und wenn man dazu nimmt, daß er es noch mehr als Kaltes denn als Feuchtes einführt, so bekommt man den Eindruck, daß die That-sachen sich hier ein wenig nach der Systematik fügen mußten. Das Merkmal der Feuchtigkeit mußte der Luft verbleiben, wenn sie bei der Verteilung der Qualitäten nicht ganz leer ausgehen sollte. Ebensowenig wie Warm und Kalt, möchten die Qualitäten des Feuchten und Trockensten als Wesensdifferenzen bestehen können. Sie fallen mit dem Differenzenpaar Flüssig und Fest, wo nicht ganz, so doch nahe zusammen, wenigstens gilt das von der einen Seite des Gegensatzes, Feucht oder Naß und Flüssig. Trocken umfaßt wohl gemeinsam Luftförmig und Fest, da es dem Feuer und der Erde beigelegt wird, und so haben wir denn den Gegensatz der drei Aggregatzustände. Nun aber wissen wir heutzutage erstens, daß dieselben Körper in allen drei

Zuständen vorkommen, zweitens daß der verschiedene Aggregatzustand von der wechselnden Kraft herrührt, womit sich die Stoffteilchen gegenseitig mechanisch anziehen, sonst aber von ihrer Beschaffenheit unabhängig ist. — Es können also die vier Elementarqualitäten für die Beurteilung spezifischer Differenz der Stoffe keine Grundlage sein.

Übrigens haben die genannten Qualitäten auch noch aus einem andern Grunde heute keine Bedeutung mehr. Mit der alten Physik führte Aristoteles jegliche Entstehung der Körper auf die vier Elemente zurück. Alle gemischten, d. h. nicht elementaren Körper sind, wie er uns gleich weiter unten belehren wird, aus allen vier Elementen zusammengesetzt. Da war es nun unausweichlich, daß jedem Elemente besondere Eigenschaften beigelegt wurden, durch welche es sich, wie getrennt, so auch in der Verbindung kennzeichnete, und auf welche sich die Eigentümlichkeiten jener Körper zurückführten, in denen das betreffende Element als Hauptbestandteil auftrat. Jene Elementareigenschaften galten zwar in der Verbindung als einigermaßen modifiziert und ausgeglichen, aber sie waren und blieben doch der Grundton, der in allen Verbindungen des jeweiligen Elementes durchklang. Wir nun wissen heutzutage, daß nicht vier, sondern sechzig und einige einfache Stoffe oder Körper von verschiedener Beschaffenheit die Elemente der Körper sind. Freilich wird ungefähr die Hälfte derselben in der Natur höchst selten angetroffen, aber immerhin bleibt noch eine bedeutende Zahl, die für die Bildung der Naturkörper, namentlich im Bereich des Anorganischen, in Betracht kommen. Bei dieser großen Zahl ursprünglich verschiedener körperlichen Bestandteile entfällt die Notwendigkeit von Grunddifferenzen von selbst. An ihre Stelle treten die Eigentümlichkeiten der von der Chemie gefundenen Elemente.

Die Vielheit und Verschiedenheit der Elemente entzieht nun aber auch dem von Aristoteles angenommenen Wandel der Stoffe wieder einen großen Teil der tragenden Unterlage. Bei Annahme von nur vier Elementen legte sich der substantiale Wandel der Körper einigermaßen der denkenden Naturbetrachtung nahe. Wenn z. B. alle Metalle aus Erde und als zweitem Komponenten, wie Plato und Aristoteles wegen ihrer Schmelzbarkeit

annahmen, aus Wasser bestanden, wie mochte da wohl ihre Verschiedenheit anders erklärt werden, als durch eine wesentliche Umwandlung, der die zeugenden Stoffe bei ihrer Hervorbringung unterlagen? Man denke z. B. an die Verschiedenheit von Gold, Silber, Kupfer, Eisen, Blei u. s. w. Nach der heutigen Chemie sind alle diese Metalle ursprüngliche Stoffe, Elemente, die sich in keine verschiedenartigen Bestandteile auflösen lassen.¹⁴

Es bliebe jetzt noch die Frage übrig, ob nicht immerhin die neuere Naturwissenschaft noch Erscheinungen kenne, die auf einen Wandel der Stoffe hindeuten. Wir können zu dieser Frage, so wichtig sie an sich ist, hier nur einige Bemerkungen machen. Wir möchten uns nicht der Gefahr aussetzen, wegen mangelnder Fachkenntnisse Unzutreffendes zu sagen. Neuere Gelehrte, wie Kleutgen und Pesch, bejahen die Frage, behaupten also, daß die neueren Forschungsergebnisse der alten Theorie günstig seien. Was sie aber zur Begründung dessen sagen, sind nur einige Andeutungen. „Die Thatsache, so läßt der ehrwürdige Verfasser der „Philosophie der Vorzeit“ sich vernehmen, auf welche man jene Lehre (von der Umwandlung der Stoffe) stützte, ist durch die Chemie nur mehr und mehr ans Licht gekommen. Dieselbe besteht darin, daß die Stoffe, aus welchen die Körper sich zusammensetzen, wie unter sich, so auch jeder von dem Körper, den sie vereinigt bilden, ganz und gar verschieden sind. Es genügt an das bekannte Beispiel der Schwefelsäure, die aus der Mischung des Schwefels und des Sauerstoffes entsteht, zu erinnern,¹⁵ und der Verfasser der „Welträtzel“ schreibt: „Die neuere Chemie macht uns mit Prozessen bekannt, in welchen alles darauf hinweist, daß die Elemente nebst ihren Qualitäten in neue Gesetzesbände geformt, also als Material neuen substantialen Formen unterworfen werden. Kochsalz hat ebenso seine eigene typische Natur wie Chlor; und Wasser ebenso wie Sauerstoff. Der chemisch zusammengesetzte Stoff ist nicht ein loses Gemenge, welches nach beliebigen Proportionen hergestellt, verschoben, auf jede noch so geringe Veranlassung hin aufgelöst werden kann; nein, er will sich in seinem ihm natürlichen Zustande bewahren, bildet den Ausgangspunkt einer neuen Gesetzlichkeit; er ist eine neue Natur, eine neue Substanz, eine neue Form ist

hinzugetreten, welche früher nicht da war, eine Form, welche über nicht mehr und nicht andere Qualitäten disponiert, als welche früher in den Elementen waren, und welche deshalb ganz wohl unter konspirierender Wirksamkeit der Elemente ins Dasein treten konnte. Dieses Beweismoment tangiert zunächst nur die chemisch zusammengesetzten Stoffe, indem es darthut, daß das gesetzliche Princip, wodurch Wasser Wasser ist, sachlich von Wasserstoff und Sauerstoff verschieden ist. Würde es einmal gelingen, Sauerstoff in Wasserstoff, oder sonst Elemente in einander überzuführen, so hätten wir auch einen direkten Beweis für den wirklichen Unterschied zwischen den Elementarformen und dem Urstoff. So lange aber eine derartige Überleitung nicht nachgewiesen werden kann, bleibt hier eine Lücke, die allerdings durch Analogieschluss hinreichend gedeckt ist.¹⁶

So die genannten Autoren. Die Beweiskraft der angezogenen Thatsachen aus der Chemie wird von Kleutgen noch weiterhin dadurch ins Licht gesetzt, daß er erwägt, wie die neuen und verschiedenen Kräfte, als etwas im Körper selbst innerlich Gründendes, eine Verschiedenheit des Seins und Wesens für den zusammengesetzten Körper darthun. Denn was das Wesen sei, das offenbare es in seiner Bethätigung.¹⁷ Wir möchten unsern Standpunkt kurz mit folgendem aussprechen.

Es ist gewiß, um hiermit anzufangen, nicht zu beanstanden, daß wir bei unserer menschlichen Erkenntnisweise das Wesen der Dinge aus ihrer Erscheinung, ihren Eigenschaften und Wirkungsweisen, erheben müssen. Aber die Anwendung dieses Grundsatzes auf die Natur unterliegt vielen Schwierigkeiten. Insbesondere in unserer Frage sehen wir uns mit dem Begriffe Wesenheit vor ein dunkles Gebiet gestellt. Um welches Dinges Wesenheit handelt es sich denn? Sicher ist, und wird auch von Kleutgen selbst unbedenklich eingeräumt,¹⁸ daß der Körper im unorganischen Bereich als Wesenheit nicht seiner Masse, sondern den Molekülen nach in Betracht kommt. Es gibt nur für den organischen Körper, für den Pflanzen- und Tierleib, ein Princip, das ihn als Ganzes durchdringt und gestaltet und zur Einheit eines bestimmten Wesens bindet. Der unorganische Körper hat nur die Einheit der Größe und Ausdehnung; er ist eine

Verbindung von Molekülen, die nach Maßgabe des größten stabilen Gleichgewichts, d. h. zu möglichst großer Ruhe und Unveränderlichkeit, zusammengelagert sind.¹⁹ Somit hat die Frage nach dem Wesen und nach der Wesenswandlung des unorganischen Körpers heute nur noch in Bezug auf das Molekül Bedeutung. Aber wer sieht nicht, wie wir hiermit sofort in Nacht und Dunkel geraten? Ein Molekül, ein kleinstes Massenteilchen, ist ein schlecht vollziehbarer Begriff und ein schlecht greifbares Ding.

Doch sehen wir hiervon ab und antworten wir direkt auf die Frage, ob die neuen Eigenschaften der chemisch zusammengesetzten Körper einen sicheren Schluss auf einen stattgehabten Stoffwechsel gestatten. Uns scheint, nein. Die Chemie macht uns mit vielen Beispielen bekannt, daß ein und derselbe Stoff, oft unter gleichen äußeren Verhältnissen mit ganz verschiedenem Gepräge auftritt. Man nennt diese Erscheinung Allotropie. Der Kohlenstoff z. B. kommt in dreifacher Form vor, als Pflanzkohle (Lampenruß), Graphit (mit etwas Eisen) und Diamant. Der Phosphor wird als gelber wachswicher, rotbrauner pulveriger und metallisch krystallinischer Phosphor angetroffen. Ähnlich variieren die Formen von Schwefel, Selen, Tellur, Arsen, Silicium, Bor. Wie erklärt nun die heutige Chemie diese sonderbare Vielgestaltigkeit des Stoffes? Aus der verschiedenen Atomverdichtung in seinen Molekeln oder „Polymerisation“, d. h. aus dem Umstand, daß seine Molekeln in den verschiedenen allotropischen Zuständen aus verschieden vielen Atomen bestehen.²⁰ Wir haben also hier eine Erklärung, die von der substantialen Wandlung der Stoffe nichts weiß, und so lange diese oder eine verwandte Erklärung nicht entkräftet ist, möchte die Annahme näher liegen, daß dasselbe Element, ohne einen substantialen Wandel erlitten zu haben, unter sehr verschiedenen Formen vorkommt. Es möchte dann aber auch der Schluss, den man aus dem verschiedenen Charakter der Mischung und ihrer einzelnen Bestandteile zieht, hinfällig sein. Denn wenn schon ein Stoff für sich allein mit so verschiedenem Gepräge auftritt, wie vielmehr in der Mischung?

Auf die an sich sehr wahre Bemerkung von Pesch, daß

auch zusammengesetzte Körper, wie Kochsalz und Wasser, ihre eigene typische Natur haben, in der sie sich zu behaupten streben, ist zu erwidern, erstens, daß dies auch ohne Wesenswandlung voll und ganz bestehen bleibt, wenn man nur nicht gerade unter der eigenen Natur eine neue Wesensform versteht. Wer wird z. B. behaupten, daß das Wasser, welches im Haushalte der Natur eine so bedeutende Rolle spielt, nur als eine zufällige und, möchte man sagen, willkürliche Kombination der Stoffe zu betrachten sei? Aber wenn wir auch in den Eigentümlichkeiten des Wassers, um mit Pesch zu reden, eine ganz neue Gesetzlichkeit anerkennen, so doch noch keine neue selbständige Wesenheit. Zweitens ist auch das Streben, sich in der eigenen Natur zu behaupten, im Unorganischen wesentlich anders als im Organischen. Wenn feste Körper beharren, so kommt es wohl daher, daß sie in diesem Aggregatzustande die größte Gleichgewichtslage haben, nach der alle Stoffe streben. Im übrigen ist es das Gesetz der chemischen Affinität, das die Verbindungen der Stoffe beherrscht und das die eine Zusammensetzung zu Gunsten einer andern aufhebt. Es scheint also das Streben nach Bewahrung der Natur für den gewollten Zweck nicht verwertet werden zu können.

Das Ergebnis der vorstehenden kurzen Erwägungen ist, daß abgesehen von jenen Gründen, die sich aus dem organischen Gebiet auch für das unorganische hernehmen lassen, kein Beweis von einiger Sicherheit für die substantialen Formen scheint geführt werden zu können.

Übrigens geben auch solche Schriftsteller, welche ein substantiales Werden in der toten Natur annehmen, ihre Meinung nicht für eine unanfechtbare Wahrheit aus. So erklärt für sich ausdrücklich Kleutgen, wo er mit der Darstellung der scholastischen Lehre vom Wesen der Körper beginnt S. 236, und zum Schluß S. 341, wo er schreibt: „Wir wiederholen hier die Bemerkung, mit welcher wir diese Untersuchung begannen. Wir halten nicht dafür, daß die Theorie vom Stoffe und der Form, selbst wenn man sie auf ihre wesentlichen Punkte beschränkt, durch die entwickelten Gründe gegen allen Zweifel sichergestellt

sei. Um dieselbe mit Zuversicht als einzig wahre Ansicht vom Wesen der Körper behaupten zu können, müßte sie zuvor noch durch eine umfassendere Untersuchung der Thatsachen, die auf dem Gebiete der Naturwissenschaft vorliegen, geprüft werden, und es könnte sehr wohl geschehen, daß man bei solcher Prüfung auf Schwierigkeiten stieße, die unserm Nachdenken entgangen sind. Nur dies scheint uns außer Zweifel gestellt zu sein, daß es im Interesse der Wissenschaft liegt, die große Streitfrage von neuem zu untersuchen, um so mehr, als man zwar die alte Lehre allgemein verlassen und vielfach verspottet, aber bis jetzt keine andere aufgestellt hat, welche nicht wenigstens eben so große Schwierigkeiten böte und ebenso zahlreiche Gegner als Anhänger gefunden hätte.“

Wenden wir uns jetzt wieder unserm Autor zu und sehen wir, was in der Fortsetzung der Schrift vom Werden und Vergehen noch für unsern Zweck Beachtenswertes vorkommt! Die Fortsetzung des 5. Kapitels enthält zunächst einen Rückblick auf bereits früher Gesagtes, bis 332 b 5. Dann eine Polemik gegen die Meinung, wonach bloß einige Elemente in einander übergehen, andere nicht, bis Schl. d. K. Wir brauchen auf das Nähere nicht einzugehen. Das 6. Kapitel wird mit einer Polemik gegen Empedokles ausgefüllt, der die Unwandelbarkeit sämtlicher Elemente behauptete, so daß ihm zufolge alle gemischten oder zusammengesetzten Körper nur eine äußere Verbindung der im Sein beharrenden Elemente darstellen. Unter den Gründen, womit diese Meinung bekämpft wird, heben wir die beiden im folgenden Text enthaltenen aus: „Nach Empedokles gäbe es auch kein Wachstum außer durch bloße Hinzufügung. Denn Feuer soll durch Feuer wachsen, wie er dichtet: ‚Erde mehret das eigne Geschlecht und Äther den Äther‘. Diese Stoffe werden aber rein äußerlich zusammengebracht. Was aber wächst, scheint mit nichten in dieser Weise zu wachsen (er hat oben gesagt, daß die Nahrung vor der Assimilierung dem Genährten ungleich ist). Noch viel schwerer aber fällt es dieser Meinung, das Werden in der Natur zu erklären. Denn alles, was in der Natur wird, wird entweder immer oder meistens in bestimmter Weise, und was anders als sonst immer oder meistens ausfällt, kommt

durch Zufall oder auf gutes Glück zu stande. Was ist nun der Grund davon, daß aus einem Menschen entweder allezeit oder meistens ein Mensch, und aus Weizen Weizen, aber kein Ölbaum entsteht; oder auch bei entsprechender Zusammensetzung ein Knochen wächst? Denn nicht durch zufällige Verbindung entsteht ein Gebilde, wie jener sagt, sondern durch ein bestimmtes Verhältnis.²¹ Was ist nun von den Naturwesen die Ursache? Feuer oder Erde doch sicher nicht. Aber auch Freundschaft und Streit nicht. Die können ja bloß die Verbindung und Auflösung verursachen. Nein, Ursache ist die jedem Dinge eigentümliche Natur und nicht bloß ‚Mischung und Wiederentbindung‘, wie Empedokles sagt. Bei diesen Vorgängen kommt der reine Zufall in Betracht, kein festes Verhältnis. Denn die Mischung steht unter dem Gesetz des Zufalls. Ursache der Naturwesen ist also das Soseichverhalten und das ist die Natur des betreffenden Dinges, über die er aber nichts verlauten läßt, so daß er also eigentlich auch gar nicht über die Natur redet. Auch liegt in jenem das Gute und Beste (die *causa finalis*), er aber redet immer nur von der Mischung,“ 333 a 35 — b 21.

Das 7. und 8. Kapitel handeln von der Entstehung der Körper aus den vier Elementen. Es erhebt sich hier die Schwierigkeit, wie doch bei dem Gegensatz ihrer Qualitäten aus den Elementen ein wirklicher Körper, aus Feuer und Erde z. B. Fleisch entstehen könne. Heben die Qualitäten, wie Warm und Kalt, sich gegenseitig auf, so könnte das Ergebnis der Verbindung nur der formlose Urstoff sein; überwindet die eine die andre, so bleibt das siegende Element, seine Form bekleidet den ganzen Stoff, aber es entsteht kein gemischter Körper; beharren sie beide mit den zu Grunde liegenden Elementen, so haben wir eine mechanische Zusammenfügung, 7. K. 334 b 2 ff. Die Lösung liegt darin, daß es zwar keine anderen Grundqualitäten gibt, innerhalb deren ein Wechsel stattfände, dagegen treten die Qualitäten der Elemente in verschiedenen Graden auf. Etwas kann mehr oder minder warm oder kalt sein. „Wenn nun (ein Mischungselement) aktuell schlechthin warm ist, so ist es potenziell schlechthin kalt; ist es jenes dagegen nicht ganz und gar, sondern als Warmes kalt, als Kaltes warm, dann wird, da die Qualitäten sich in der

Mischung gegenseitig um ihre Überschüsse bringen, weder der (qualitätenlose) Stoff herauskommen, noch wird jede von jenen entgegenstehenden Qualitäten schlechthin der Wirklichkeit nach sein, sondern sie wird sich in der Mitte halten. Jenachdem sie aber potentiell in höherem und höherem Grade warm als kalt, oder umgekehrt, ist (jenachdem sie das Vermögen hat, wenn sie in die Mischung kommt, in verschiedenen Graden die Wärme vor der Kälte in sich vorherrschen zu lassen — *κατὰ τὸ δυνάμει μᾶλλον εἶναι θερμὸν ἢ ψυχρὸν ἢ τούναντιον* —), nach eben diesem Verhältnisse ist sie potentiell doppelt oder dreifach oder nach einem andern solchen Modus warm oder kalt,“ Z. 9—16. Die Lösung läuft also, wie auch noch in dem übrigen Teil des Kapitels bestimmter ausgeführt wird, darauf hinaus, daß die in die Mischung kommenden Elemente ihre Qualitäten gegenseitig mindern, und daß die Verschiedenheit der zusammengesetzten Stoffe, wie Fleisch, Knochen u. s. w. von dem verschiedenen Verhältnisse herrührt, nach welchem in der Mischung die eine Qualität, warm, trocken, vor der andern, kalt, feucht, vorherrscht: zweifach, dreifach, anderthalbfach u. s. w. Das 8. Kapitel führt aus, wie alle gemischten Körper notwendig aus allen vier Elementen zusammengesetzt sind. Wir haben den Inhalt schon oben beim Beginn der Wiedergabe des 2. Buches angedeutet. Die Erde muß sich in ihnen allen finden, weil jedes am meisten und in überwiegender Menge an seinem eigentümlichen Ort gefunden wird. Nun ist aber der eigentümliche Ort der Erde eben die Mitte des Weltalls, wo wir wohnen. Das Wasser gehört zu ihren Bestandteilen, weil das Zusammengesetzte bestimmt, umgrenzt sein muß und das Vermögen, leicht eine bestimmte Grenze oder Gestalt von außen anzunehmen, einzig dem Element des Wassers eigen ist, auch weil ohne Wasser die Erde in Staub zerfiel. Luft und Feuer aber dürfen um des Gegensatzes willen nicht fehlen. Denn das Werden und Vergehen, dem alle irdischen Körper unterworfen sind, bewegt sich in Gegensätzen. Hierzu stimmt die Erfahrung. Alles nährt sich mit dem, woraus es ist. Nun besteht aber die Nahrung aus den verschiedensten Stoffen. Selbst für die Pflanzen, die nur das Wasser durch ihre Wurzeln

aufzunehmen scheinen, gilt dieses, denn das Wasser ist mit Erde gemischt.

Wir können hiermit von der vorliegenden Schrift Abschied nehmen. Denn was in den übrigen drei Kapiteln noch folgt, bezieht sich hauptsächlich auf die äußeren Ursachen des Werdens, Wirk- und Zweckursache, und ist für uns entbehrlich. Wir bemerken nur, daß als wirkendes Princip der Erzeugung aufser dem im gleichartigen Erzeuger thätigen Formalprincip der Himmelsumschwung und der Sonnenlauf bezeichnet wird, 336 b 2, als Zweckursache aber die Erhaltung der Art, indem die Naturwesen das ewige Sein, an dem sie für sich einzeln nicht theilhaben können, durch die unaufhörlichen Zeugungen wenigstens ihrer Art zu sichern streben, ib. 26 ff. Dieses Streben der hinfälligen Schöpfung aber wie jener Kreislauf des ewigen Himmels führt sich nach unserm Philosophen auf die Gottheit und die Sphärengeister als oberste Lenker und Leiter zurück, ib. 31 und 337 a 17 ff.

3. Abschnitt. Rechtfertigung der aristotelischen Meinung in Bezug auf die organischen Wesen.

Was die unorganische Natur betrifft, so konnten uns weder die aristotelischen noch sonstige Beweisgründe überzeugen, daß in ihrem Bereich die Einzelwesen wirklich aus Wesensform und substantialer Materie bestehen. Desto leichter läßt sich dies, wenigstens so weit es auf den Grundgedanken der Theorie ankommt, bezüglich der organischen Wesen, der Pflanzen und Tiere, darthun.

Wo wir den Beweis für die Wesensformen der toten Natur unserer Prüfung unterzogen, vermiften wir den Nachweis, daß wirklich neue Wesen aus andern entstehen. Wo ein solcher Nachweis gelänge, so gaben wir zu verstehen, da sei auch ein überzeugendes Argument für die Thatsächlichkeit der substantialen Form erbracht. Und gewifs, wenn neue Wesen, neue Substanzen aus andern entstehen, so kann nicht der Stoff das Neue in der neuen Wesenheit sein. Diesen nimmt das Neugewordene vom Erzeuger. Es muß dies also ein anderer Faktor sein, der dem

Stoff gestaltend und bestimmend gegenüber steht. Einen solchen meinen wir aber gerade, wenn wir von substantialer Form reden.

Nun bedarf es keines Beweises, daß in der organischen Natur durch die Zeugung fort und fort neue Substanzen entstehen. Wer dies leugnen wollte, setzte sich mit der gesunden Vernunft, mit dem Urteil der gesamten Menschheit in Widerspruch. Das Küchlein, das aus dem Ei schlüpft, die Made, die sich aus der Schmetterlingsbrut entwickelt, sind neue Einzelwesen, die vorher nicht da waren. Die jungen Hunde und Katzen wird niemand für bloße Umknetung vorhandenen Bildungstoffes ansehen. Ebenso wird niemand leugnen, daß die Tiere im Sterben zu sein aufhören, daß die Leiche kein Tier mehr ist. Nicht anders ist es mit den Pflanzen, wenn auch der Charakter als bestimmtes Einzelwesen bei ihnen nicht ganz so deutlich ausgeprägt ist. Gleich den Tieren wachsen sie aus unscheinbarem Keim, dem noch die Auflösung und Verwesung des zeugenden Samenstoffes vorangeht. Von Anfang bis zu Ende ist ihre Entwicklung beherrscht durch die schöpferische Idee des Ganzen. Sie nähren sich, wachsen eine Zeitlang, pflanzen sich fort, welken dahin und sterben ab, alles nach Analogie der Tiere.

Diese Erwägung läßt sich auch in eine strengere Form kleiden und zum schulgerechten Beweis ausbilden. In dem Falle werden wir dem Lebendigen eine eigene Wesensform zugestehen, wenn erstens die Erscheinungen des Lebens einen besondern die Materie überragenden Grund erfordern, und wenn zweitens dieser Grund den Lebewesen innerlich ist, d. h. mit zu ihrem Sein gehört. Kann die Materie unter günstigen Umständen aus sich das Leben hervorbringen, dann bedarf es keines besondern Princip für die Erklärung des Lebens, dasselbe liegt dann so wenig über die Sphäre des Stoffes hinaus wie dessen anerkannt eigentümliche Erscheinungen, die Schwere, die Wärme u. s. w. Hinwiederum, gründet es zwar in einem selbständigen Princip, ist dasselbe aber der Substanz des Lebewesens fremd, etwa eine selbständige dem Leibe als ein Anderes gegenüberstehende Seele, so ist dieses Princip keine Form, kein das leibliche Sein bestimmender Grund. Nur also wenn beides sich zeigen läßt, der höhere Ursprung des Lebens und seine wesentliche Zugehörigkeit

zu dem Sein des Lebendigen, ist der Lebensgrund als substantiale Form des Lebendigen oder des Leibes nachgewiesen.

Es möchte aber nicht schwer fallen, diesen doppelten Beweis zu führen.

Was den höheren Ursprung des Lebens angeht, so ist man bezüglich des tierischen Lebens heute, abgesehen von den extremen Materialisten, so ziemlich darin einig, daß es aus den Kräften der Materie nicht erklärt werden kann. Die Frage, wie der Stoff zur Empfindung gelange, bezeichnet man nach berühmten Mustern als eines der unlösbaren Welträtsel, wofür man nur ein *ignoramus* und *ignorabimus* habe. Die Wahrheit ist, daß eben ein immaterielles Princip, die Seele, allein die Erklärung bieten kann. Wenn unsere modernen Naturforscher solchen Aufschluß nicht gelten lassen und in demselben nur ein neues Rätsel, aber keine Lösung erblicken, so kommt es einzig daher, weil sie gleich den alten griechischen Physikern nach einem beliebten Ausdruck des Aquinaten sich nicht über die sinnliche Vorstellung zu erheben vermögen, *imaginationem transcendere non valentes*, und darum nur den Inhalt der sinnlichen Erfahrung, nicht aber die Ergebnisse des Denkens für Wissenschaft ansehen. Wir nehmen von jenem Bekenntnisse der Ignoranz nur insofern Akt, als wir darin die Unentbehrlichkeit eines höheren Principis für die Erklärung der sinnlichen Empfindung eingeräumt sehen.

Und in der That, wie könnte die Wahrnehmung eine Funktion der bloßen Materie sein? Sie besteht in der lebendigen Aufnahme der sinnlichen Qualitäten in der Art, daß dieselben in dem Wahrnehmenden ein neues Sein nach Weise des wahrnehmenden Subjektes erhalten. Die sinnlichen Qualitäten können an sich das Objekt ihrer Einwirkung nur sich gleichgestalten, die Wärme erwärmt. In dem Getast aber ist sie als Empfindung. Darum sagt Aristoteles, daß die Wahrnehmung das Vermögen ist, die sensibeln Formen, wie Wärme, Farbe, Duft, ohne die Materie aufzunehmen, *d. anim. 2, 12*; das heißt, wie der Aquinate in seinem Kommentar zu dieser Stelle treffend interpretiert, sie so aufzunehmen, daß keine ähnliche materielle Disposition zu ihnen in dem Wahrnehmenden entsteht, wie sie in dem wahrgenommenen Objekte ist, sondern so, daß sie in einer ganz andern,

höheren Weise in dem Wahrnehmenden sind. Sie sind eben in ihm, nicht als objektive physikalische Qualität, sondern als subjektive seelische Empfindung. Ein solcher Vorgang setzt in dem Wahrnehmenden voraus, daß es die Vollkommenheit aller verschiedenen Sinnesobjekte in sich vereinigt, indem es sie jederzeit unter ihrem entsprechenden Eindruck dermaßen in sich erzeugt, daß es sich selbst zu ihrem lebendigen Bilde gestaltet. Darum tritt auch bei Aristoteles die Seele als eine Welt im kleinen auf. „Sie ist“, sagt er de anim. 3, 8. „gewissermaßen alles Seiende.“

Ersieht man hieraus, daß die Erscheinungen des sensitiven Lebens notwendig ein höheres Princip zum Grunde haben, so möchte die folgende Erwägung dasselbe für das vegetative Leben außer Zweifel stellen. Wo ganz neue Bewegungsgesetze auftreten, da muß ein neues, über die Materie hinausragendes Princip zur Erklärung herangezogen werden. Nun hat die neuere Forschung immer mehr die Thatsache der ganz eigenartigen Bewegungsvorgänge in den Pflanzen ans Licht gebracht. Während der tote Stoff sich nur bewegt, um schließlich zu einer desto festeren Ruhelage der Atome zu gelangen, zielt die Bewegung in der Pflanze auf eine fortwährende immer wechselnde Verwandlung der Stoffe hin,²² und diese Verwandlung hinwieder ist, wie schon angedeutet, von der Idee des Ganzen beherrscht und geleitet, von dem Streben nämlich, das pflanzliche Gebilde nach seiner Eigenart im ganzen und im einzelnen herzustellen und zu erhalten. Es sind das Dinge, die wir nirgendwo in der toten Natur antreffen und die demnach auch ganz und gar über ihr Vermögen hinausliegen müssen. Wenn man im unorganischen Gebiet eine stattgehabte wesentliche Umwandlung aus den ganz neuen Eigenschaften der veränderten Stoffe folgern will, so kann man dagegen einwenden, daß die neuen Erscheinungen sich sämtlich diessseits der leblosen Natur halten. Dieselben Erscheinungen sind auch bei andern Stoffen mehr oder minder anzutreffen, und man kann nicht wissen, wie weit der Wandel der Erscheinung bei derselben stofflichen Substanz sich erstrecken mag, namentlich da erfahrungsmäßig ein und dasselbe Element in den verschiedensten Formen auftritt. Ein solcher Einwand

aber ist da unmöglich, wo es sich um Leistungen handelt, zu denen der tote Stoff sich nie und nimmer erheben kann, und das ist bei den Erscheinungen der Vegetation der Fall. Und somit ist für beide Gebiete, das vegetative nicht minder als das sensitive, das Obwalten eines höheren Princip als Grundes der Lebenserscheinungen zweifellos, es ist zweifellos, sagen wir, daß das Leben, nach seiner ontologischen Wertung genommen, kein bloßes Zubehör oder Accidens des Stoffes ist, welches derselbe etwa unter gewissen günstigen Bedingungen sich selber geben könnte.

Es ist aber auch, und damit kommen wir zur letzten noch fehlenden Prämisse in unserer Schlusfolgerung, in keiner Weise anzunehmen, daß der Grund des Lebens dem Belebten fremd sei, daß er außerhalb seiner Wesenheit liege. Es kann kein selbständiges Wesen sein, was im Lebendigen die Äußerungen des Lebens hervorruft. Man müßte dann annehmen, daß, wie nach einigen der menschliche Geist der sinnlichen Seele als ein getrenntes Wesen gegenübersteht, so auch in der Pflanze und im Tier die Seele dem Stoffe als eigene Substanz gegenüberträte und durch ihre Einwohnung und Einwirkung Grund des Lebens werde. Wir hätten dann erstens subsistierende, für sich da-seiende und wirkende Tier- und Pflanzenseelen, und wir bekämen zweitens keinen wirklich lebendigen und empfindungsfähigen Leib, sondern der Leib bliebe tot, und alles Leben und alle Empfindung gehörte einer andern Substanz. Es sind das aber beides Konsequenzen, über deren Absurdität man am wenigsten heutzutage ein Wort zu verlieren braucht.

Und so ergibt sich der Schluß, daß der Grund des Lebens, da er weder ein Accidens des Belebten noch eine fremde Substanz ist, substantialer Teil von ihm ist, und zwar der den Stoff beherrschende und bestimmende Teil, die Form.

Aristoteles hat sich in den bisher wiedergegebenen Erörterungen nirgendwo um einen eigenen Beweis für die substantiale Form der lebendigen Wesen bemüht. Es ist ihm darum zu thun, die Begriffe festzustellen und die spekulativen Schwierigkeiten zu entfernen. Wo er aber den Erfahrungsbeweis für das Auftreten der Form aus dem substantialen Werden unternimmt, da hat er

es auf die seelenlose Natur abgesehen. Dafs die Seele da, wo sie auftritt, substantiale Form sei, setzt er in den von uns betrachteten Erörterungen einfach voraus, und dies ist bei einer im allgemeinen so einleuchtenden Sache auch durchaus unbedenklich. Dafs das Leben keine blofse stoffliche Erscheinung ist und dafs es in dem Lebendigen auch nicht für sich, getrennt vom Leibe, da ist, bedarf für den vorurteilslosen Sinn keiner langen Rechtfertigung. Es sind aber, wie wir sahen, gerade diese die beiden Vordersätze, die jenen andern als Folge in sich schliessen, dafs der Grund des Lebens in dem Belebten Wesensform ist. Indessen werden wir unsern Philosophen auch noch selbst den Beweis für den besagten Charakter der Seele aus diesen beiden Prämissen, wenn auch in aller Kürze und in seiner Weise führen sehen, nämlich im zweiten Kapitel des zweiten Buches von der Seele, wo es sich darum handelt, die Definition der Seele, die im ersten Kapitel aufgestellt wurde, zu begründen. Aber auch dort weist er das Leben als ein das Lebendige durchwaltendes höheres Princip nur in den Pflanzen nach und scheint mit der beigefügten Bemerkung, dafs die höhere Lebensstufe in Tier und Mensch von der niedern nicht getrennt vorkommt, den Grund dieser Beschränkung auszusprechen. Wir wollen die kurze Erwägung, die er an jener Stelle zu Gunsten eines eigenen vegetativen Lebensprincips anstellt, obgleich wir sie später wiederholen müssen, hieher setzen und einige ähnliche Erwägungen von ihm aus andern Stellen hinzufügen, um uns zu überzeugen, dafs er denselben Beweis für das Leben der Pflanze führt, den auch wir oben andeuteten.

Nachdem er bemerkt hat, dafs das Leben in verschiedener Weise aufträte, als Denken, als Empfindung, als Ortsbewegung, sowie auch als Ernährung, Abnahme und Wachstum, und dafs, wo auch nur eine dieser Weisen sich finde, Leben angenommen werde, 413 a 22, fährt er fort: „Darum scheinen auch alle Pflanzen zu leben. Denn man sieht, wie sie in sich ein Vermögen und Princip der Art haben, dafs sie kraft desselben nach entgegengesetzten Örtern hin wachsen und abnehmen. Denn es ist nicht so, dafs sie nach oben wachsen, nach unten aber nicht, sondern man sieht sie gleichmäfsig nach beiden Richtungen und

nach allen Seiten sich nähren und so lange leben, als sie die Nahrung aufzunehmen vermögen“, 25—31. Wie Aristoteles hier der mechanischen Erklärung der Bewegungsvorgänge entgegentritt, so auch im 4. Kapitel desselben Buches, nur mit mehr Ausführlichkeit. „Nichts ernährt sich,“ bemerkt er daselbst, „außer was des Lebens teilhaftig ist. Empedokles aber erklärt dies nicht richtig, indem er beifügt, den Pflanzen komme das Wachstum nach unten durch die Wurzeln darum zu, weil die Erde sich von Natur aus so bewege, nach oben aber, weil das Feuer die gleiche Richtung habe. Denn einmal nimmt er das Oben und Unten verkehrt. Oben und unten ist nicht für alles dasselbe wie für das All; vielmehr, was der Kopf bei den Tieren, das sind die Wurzeln bei den Pflanzen, wofern man Gleichheit und Verschiedenheit der Werkzeuge nach den Werken zu beurteilen hat (es würden also die Pflanzen das Schwere oben, das Leichte unten haben im Widerspruch mit dem Gesetz der Schwere). Und sodann, wo ist das zusammenhaltende Princip für Feuer und Erde, da sie sich doch in entgegengesetzter Richtung bewegen? Sie müssen ja auseinander gerissen werden, wenn es nicht etwas geben soll, das sie hindert. Gibt es aber ein solches, so ist das die Seele als Grund des Wachstums und der Ernährung. Es scheint aber einigen schlechthin die Natur des Feuers die Ursache der Ernährung und des Wachstums zu sein. Denn dieses sieht man von allen Körpern oder Elementen allein wachsen und sich nähren (das Feuer allein wandelt die Stoffe, die es ergreift, in sich um). Indessen ist es zwar in gewisser Weise Mitursache, aber mit nichten die schlechthinige Ursache, sondern (das ist) vielmehr die Seele. Denn die Zunahme des Feuers geht ins Unbegrenzte, so lange nur Brennstoff da ist, die Naturgebilde aber haben alle ein festbestimmtes Verhältnis der Größe und des Wachstums, und dieses kommt von der Seele, nicht vom Feuer, und ist weit mehr auf Rechnung des begrifflichen Wesens als der Materie zu setzen“, 415 b 27—416 a 18. Wir sehen hieraus, daß nach Aristoteles die bloßen materiellen Kräfte die Assimilation der Stoffe, wie sie in den Pflanzen vorkommt, nicht begreiflich machen. Vielmehr weisen sie auf ein höheres Gesetz, das sich jene Kräfte, insbesondere

die Wärme, dienstbar macht, und dieses liegt in dem allem Lebendigen eigenen Bildungstriebe. Aber auch der letztere folgt wieder einer höheren Regel: „Wie ein weiser Haushalter,“ so werden wir in der Schrift von der Entstehung der Tiere belehrt, „läßt die Natur nichts von allem, was sich irgend nützlich verwenden läßt, verkommen. In einer Haushaltung ist die beste der gewonnenen Speisen für die Freien, der minderwertige Rest für die Sklaven, und das ganz Schlechte wirft man den Haustieren vor. Wie nun so der von außen stammende Verstand des Unterhaltes wartet, in gleicher Weise bildet im Inneren der entstehenden Wesen selbst die Natur das Fleisch und die Organkörper der übrigen Sinne aus dem reinsten Stoffe, aus den Überschüssen aber die Knochen, Sehnen und Haare, zuletzt dann die Nägel, Klauen u. s. w. Darum gewinnen diese erst dann Gestalt, wenn die Natur schon Überschüsse zu verwenden hat,“ gen. anim. 2, 6. 744 b 16 ff. Wir können hier aber auch füglich an jene Ausführung über das Wachstum in der Schrift vom Entstehen und Vergehen erinnern, wo das vegetative Vermögen geradezu als immateriell, *ἄυλοϛ*, bezeichnet wird, 1, 5. 322 a 28. „Diese Form“, heisst es, „ist ohne Materie, wie eine gewisse immaterielle Potenz in der Materie.“ Es wäre ja sonst, so wurde von unserm Auktor nachgewiesen, eine Zunahme nicht möglich. Denn wie kann ein Körper in den andern aufgenommen werden ohne Preisgabe der stofflichen Undurchdringlichkeit? Nur wenn die Form gewissermaßen über der Materie schwebt, so daß sie unberührt in ihrer Identität beharrt, während die Materie unter ihr sich umsetzt und zunimmt und abnimmt, nur dann ist der Vorgang möglich. In der That geht das Urteil des gesunden Sinnes dahin, daß die Pflanze und ganz gewiß das Tier trotz des unauhörlichen Stoffwechsels numerisch dasselbe bleibt. Das ist aber nur unter der Voraussetzung möglich, daß die Form der Pflanzen und Tiere in gewisser Weise vom Stoffe unabhängig und über ihn erhaben ist.

Die kurzen Ausführungen des gegenwärtigen Abschnittes ergeben, daß die Frage von der substantialen Form im organischen Gebiet ganz anders liegt als im unorganischen. Während die tote Natur für sich allein betrachtet uns keinerlei deutliche

Spuren für das Auftreten einer derartigen Form darbot, war das Gegenteil im organischen Bereich der Fall, und wir hörten auch schon und überzeugten uns zum Teil, daß unser Philosoph diese Spuren zu sammeln nicht verabsäumt hat. Wir haben im Anschluß hieran nur noch die Frage zu behandeln, ob wenigstens mittelbar durch Ableitung aus den Thatsachen des organischen Reiches die Wesensform auch für das unorganische könne nachgewiesen werden. Hierüber kurz im folgenden Abschnitt!

4. Abschnitt. Schlufs von den Seinsgründen der organischen Wesen auf die der unorganischen.

Es gibt, wie wir schon früher bemerkten, an und für sich zwei Weisen, auf die man versuchen könnte, die Wesensverfassung des unbelebten Stoffes aus derjenigen des belebten abzuleiten, die Berufung auf die Analogie und diejenige auf den notwendigen Zusammenhang beider Reiche. Die Analogie könnte bei der durchgängigen Verwandtschaft der Natur zu fordern scheinen, daß die Wesenszusammensetzung, wie sie in den organischen Körpern ist, sich in den unorganischen wiederfinde, zumal da eine solche Zusammensetzung eine Unvollkommenheit ist, die der niederen Seinsstufe entsprechender sein möchte als der höhern. Der notwendige Zusammenhang sodann wird darin gefunden werden, daß die organischen Körper aus den unorganischen entstehen und in dieselben sich auflösen. Es muß also, scheint es, in der Natur einen formlosen Stoff geben, der bei der Aufnahme in den Organismus mit dessen substantieller Form bekleidet und bei der Ausscheidung von derselben wieder entblößt wird, und ebenso muß es eine substantiale Form geben, die der tote Stoff bei der Vereinigung mit dem Lebendigen verliert und bei der Trennung von ihm annimmt.²⁸

Man sieht leicht, daß die erste Erwägung als selbständiges Argument neben der zweiten genommen wenig Beweiskraft hat. Zwischen dem belebten und dem unbelebten Stoff zieht sich eine tiefe Kluft, und gerade die Form bildet hier den Unterschied. Das Unbelebte ist seelenlos, warum sollte es nicht, an und für sich zu reden, auch formlos sein? Und wenn die Zusammensetzung des Belebten eine Unvollkommenheit ist, so wird sie

doch ausgeglichen durch die höhere Einheit, zu welcher die Seele den Stoff zusammenfaßt, während das Tote, abgesehen von den Molekeln, nur die Einheit der Masse und Größe hat. Auch die am vollkommensten gestalteten unorganischen Körper, die Kristalle, haben nur diese Einheit. Jedes ihrer kleinsten Teile ist eine Substanz für sich, das Ganze in verjüngtem Maßstab. Nicht ein Wesensband hält den Körper zusammen, sondern die Kohäsionskraft der einzelnen Teile, ähnlich wie bei jenen Platten, die bei vollkommener Glätte ihrer Flächen diese Kraft in möglichst vielen Punkten zur Geltung bringen.

Kann die Analogie im vorliegenden Falle nichts beweisen, so dürfte dagegen das Argument aus der Abhängigkeit der organischen von der unorganischen Natur um so bedeutungsvoller sein. Wenn der tote Stoff bei der Assimilation unter die substantiale Form des Organismus tritt, so setzt das voraus, daß er eine andere substantiale Form bereits hatte, die er nun mit der neuen vertauscht. Er erfährt nämlich einen wesenhaften Wandel, indem er ein neues Sein erhält. Nun kann offenbar der Stoff als solcher sich nicht wandeln. Er ist unwandelbar und unzerstörbar. Die Änderung trifft nur seine Beschaffenheit, seine Geartetheit, seinen Zustand. Wären es nun bloß unwesentliche Bestimmungen, in denen der Wechsel sich vollzöge, so beharrte er im alten Sein und stände dem Organismus selbständig gegenüber. Es muß also eine wesentliche Beschaffenheit angenommen werden, unter deren Verlust die Aufnahme in den Organismus erfolgt, und das eben ist die substantiale Form.

Man möchte vielleicht geneigt sein, sich den Vorgang bei der Assimilation so zu denken, daß die Stoffe zwar ein neues Sein annehmen, aber ihrerseits kein positives Sein einbüßen, als ob sie nur in ein höheres, das lebendige Sein erhoben würden, das ja das niedere nicht ausschließt, sondern als Unterlage voraussetzt. Aber hierin liegt eine zweifellose Täuschung. Wenn die Stoffe kein positives Sein verlieren, so verlieren sie auch ihre Wirklichkeit, ihre substantiale Vollendung nicht, und sie stehen dem Aufnehmenden als besonderes Sein gegenüber. Es wäre dann auch nicht bloß die Assimilation, sondern auch die erste Entstehung des Organismus eine Unmöglichkeit. Die niederen

Seelen haben gar kein Dasein, aufser insofern sie es mit dem Stoffe teilen, was nun nicht der Fall sein würde. Denn dieser hätte sein eigenes Sein. Die intellektive Seele aber hat zwar ein selbständiges Sein, würde aber nach diesem dem Stoffe von Anfang an als besondere Substanz gegenüberstehen, wenn sie ihn übrigens auch noch so sehr mit ihrer Kraft durchdränge.

So sehen wir denn, daß eine annähernde Gewißheit über die Formen der unorganischen Körper, die uns die Betrachtung der toten Natur an sich nicht verschaffen konnte, auf dem Umweg durch das Reich des Lebendigen gewonnen wird. Es scheinen auch die unbelebten Körper ihren Molekeln nach aus substantialer Materie und Form zu bestehen, und wir dürfen jetzt wirklich von einer durch die ganze Natur von einer Grenze zur andern gehenden Analogie reden, nachdem wir dieselbe nicht vorausgesetzt, sondern annähernd bewiesen haben. Annähernd sagen wir, denn bei der Abstraktheit der Begriffe Sein, Wesen, Einheit, die hier in Betracht kommen, und bei den Schwierigkeiten, die immer noch erhoben werden können, wollen wir nur so viel sagen, daß die Annahme einer Wesensform in allen körperlichen Substanzen auf Gründen ruht, die auch in der Gegenwart noch alle Beachtung verdienen.

Es muß uns dieses Ergebnis im Interesse unseres Auktors mit hoher Befriedigung erfüllen. Aristoteles hat also doch mit seiner Theorie von den Principen der Natur nicht fehlgegriffen, wenn auch heute nicht mehr alle seine Beweise zu Recht bestehen. Er hatte den Zusammenhang der Dinge zu wohl erfasst, um hier die Wahrheit zu übersehen. Aber auch — man gestatte uns diese Bemerkung! — die Erben dieser Lehre, ein Augustinus, ein Thomas v. Aquin, die stets von der christlichen Welt als Heroen des Geistes gefeiert wurden, stehen gerechtfertigt da, wenn sie jene Theorie zu einem der Grundpfeiler ihrer Weltauffassung machten. Wir sagen absichtlich Welt- nicht Naturauffassung. Denn abgesehen davon, daß diese Lehre auch auf den Menschen ihre Anwendung findet, eröffnet sie uns eine weite Fernsicht auf die ultima ratio aller Dinge. Wir haben es schon früher gesagt, daß die Annahme eines formlosen Stoffes die Schöpfung und die Zusammenordnung der Dinge durch ein höheres Princip zur Voraussetzung hat.

Wir könnten noch fragen, ob auf Grund des gewonnenen Ergebnisses auch ein substantieller Wandel oder ein substantiales Werden innerhalb der Grenzen der unorganischen Natur anzunehmen sei. Mit Notwendigkeit folgt dies nicht. Denkbar wäre, daß nur das Lebendige die Kraft hat, den toten Stoff in der Art zu zersetzen, daß es ihn aus der alten Form herausschält und mit der eigenen bekleidet. Bei der Auflösung des Organismus ist das Auftreten einer neuen substantiellen Form nicht erforderlich. Es können die elementaren Formen der Stoffe auch im Organismus der Potenz nach beharren, um später wieder aktuell zu werden. (Man vergleiche oben S. 48. Über die Art und Weise, wie das Beharren der Elemente in dem organisierten Stoffe etwa zu denken sei, sehe man Kleutgen, Philosophie der Vorzeit, 7. Abh. 3. Hptst. V. S. 315—318 der 1. Aufl.)

Zweiter Teil.

Der Begriff der Seele.

1. Abschnitt. Aufstellung des Begriffs der Seele.

Die bisherigen Untersuchungen haben uns zu der Erkenntnis geführt, daß es wirklich eine substantiale Form gibt. Daß dieses in den organischen Wesen die Seele sei, als Grund der Organisation und der gesamten Lebensthätigkeit, bedarf kaum noch eines besonderen Beweises. Die Seele auf der niedrigsten Stufe, das vegetative Princip, ist da, wo es für sich allein auftritt, wie in den Pflanzen, ganz unzweifelhaft mit der substantialen Form eins. Man erinnere sich, daß die Erwägungen, die wir oben für das Vorhandensein eines besonderen das Sein bestimmenden Princips in den Pflanzen angestellt haben, unmittelbar dem vegetativen Princip galten. Wir erwogen, daß dasselbe in das Sein und Wesen der Pflanze als besonderes, gleichsam immaterielles Princip mit einzubeziehen ist. Es gilt also nur noch zu zeigen, daß die höheren Seelenformen da, wo sie auftreten, mit dem vegetativen Princip, mit dem sie stets verbunden sind, eins sind. Aristoteles wird diesen Nachweis im 2. Kapitel des 2. Buches von der Seele führen. Im 1. Kapitel aber nimmt er den Ertrag des Beweises gleichsam vorweg, indem er die Seele als substantiale Form des Leibes bestimmt und in allgemeinen Umrissen beschreibt: *τύπω μὲν οὖν ταύτη διωρισθῶ καὶ ὑπογεγράφθω περὶ ψυχῆς*, sagt er am Schluß des Kapitels. Er mag diese Ordnung, die nach seiner eigenen Erklärung am Anfang des 2. Kapitels mit der Ordnung der Erkenntnis nicht übereinstimmt, aus dem doppelten Grunde vorgezogen haben, einmal, weil das Wesen der Seele an

sich früher ist als ihre Äußerungen, in denen sie ihr Wesen offenbart, sodann aber auch, weil eine solche Beschreibung, wie sie uns im ersten Kapitel begegnet, den hervorragenden Platz verdiente. Hier sei zur Übersicht bemerkt, daß Aristoteles sich nicht damit begnügt zu erklären, die Seele sei die substantiale Form des Leibes, oder um genau in seiner Sprache zu reden, sie sei Substanz als Form des Leibes: *οὐσία ὡς εἶδος σώματος*, 412 a 19 f., er erhebt die Definition vielmehr in eine höhere Sphäre der Betrachtung, indem er für den Terminus Form, *εἶδος*, welcher der Naturphilosophie angehört, den der Metaphysik angehörenden der Wirklichkeit, *ἐντελέχεια*, einsetzt. Entsprechend wird der Leib nicht mehr als Materialprincip, *ἕλη*, sondern als das potentiale Princip, *δυνάμει ὄν*, bezeichnet. Es werden aber auch alle 4 Begriffe *ἕλη* und *εἶδος*, *δύναμις* und *ἐντελέχεια*, nach der Stellung, die sie, die einen in der Physik, die andern in der Metaphysik, einnehmen, kurz bestimmt, und so die Definition selbst auf die breiteste Grundlage gestellt. Die spezifische Differenz wird selbstverständlich entsprechend der Gattung formuliert. Die Seele ist Form oder Entelechie; da nun Aristoteles solche Formen auch in der toten Natur annahm, so bestimmt sich für ihn das Eigentümliche der seelischen Form durch das Leben. Die Seele ist also Entelechie eines potential lebendigen Körpers. Diese Definition wird dann noch dahin abgeändert, daß, aus Gründen, die wir später vernehmen wollen, an die Stelle des „potential lebendig“ das „organisch“ tritt.

Es ist also die Ableitung und Formulierung dieser Definition nebst nachfolgender näheren Erläuterung, die das erste Kapitel ausfüllt. Im zweiten erfolgt die Begründung der Definition. Sie beruht inhaltlich auf den beiden Erwägungen, es sei die Seele im Beseelten ein eigenes und besonderes Princip des Lebens in seinen verschiedenen Erscheinungen, und diese würden von dem Lebendigen als einem gemeinsamen Subjekt ausgesagt. In ersterer Beziehung wird nur die niedrigste Stufe des Lebens in Betracht genommen, die Vegetation, und gezeigt, daß sie in den Pflanzen ein eigenes Princip fordert, in der anderen Beziehung wird zuerst für die Tierseele ein eigener Beweis geführt, daß in ihr das vegetative und sensitive Vermögen von einander nicht trennbar

sind, und folglich die Tierseele selbst eine eine und einzige ist. Sodann wird bezüglich der höchsten Seelenform, der menschlichen, darauf hingewiesen, daß es ein und dasselbe Subjekt ist, das lebt, empfindet und denkt, nämlich wir selbst, das Kompositum aus Leib und Seele: „die Seele ist das, wodurch wir ursprünglich leben und empfinden und denken,“ 414 a 12 f. Da aber die denkende Seele des Menschen als solche eine Thätigkeit hat, die keine Energie eines Körperlichen ist, so ist sie jedenfalls eine andre Gattung von Seele, nicht ganz und gar vom Leibe abhängig, wie die vegetative und sensitive, auch nicht in der Weise eins mit ihnen, wie sie unter sich, so daß, wie jene nicht von einander, so auch sie nicht von ihnen getrennt werden könnte. Dies der Inhalt des zweiten Kapitels.

Wir wollen im folgenden zuerst die beiden Kapitel je stückweise übersetzen und an jedes Stück unsere Exegese knüpfen. So erhalten wir zwei Abschnitte, den einen, worin an der Hand des ersten Kapitels die Definition der Seele entwickelt, den andern, worin sie nach dem zweiten Kapitel begründet wird. Hieran schliessen wir noch einen dritten Abschnitt, in welchem wir die Frage erörtern, wie nach Aristoteles in der menschlichen Seele das Verhältnis des intellektiven zum sensitiven und vegetativen Teil zu denken sei. Denn einmal läßt er hier über die Einheit der drei Seelenteile keinen Zweifel, so daß also wahrhaft die intellektive Seele und nicht etwa eine von ihr verschiedene vegetative oder sensitive Seele Form des Leibes ist, auf der andern Seite aber spricht er in kaum mißzudeutender Weise von einer im Tode erfolgenden Trennung der intellektiven Seele von den niederen Teilen, von einer Unsterblichkeit und Ewigkeit des Geistes allein, und ebenso läßt er die vernünftige Seele, den Nus, bei der Entstehung des Menschen im Fötus zu der bereits vorhandenen vegetativen und sensitiven Seele von außen hinzukommen. Es scheint aber schwer, eine solche Auffassung mit der substantialen Einheit der Seele in Einklang zu bringen.

Nehmen wir also nunmehr das erste der beiden zu erläuternden Kapitel in Angriff! Bei der Auslegung werden wir, wie schon hier bemerkt sei, wieder manche Anleihe bei Thomas

von Aquin machen müssen, dessen Exegese des schwierigen Kapitels noch immer von allem, was uns zu Gesichte gekommen, das Beste ist. Etwas dürftiger ist freilich die Auslegung, die er im Kommentar dem zweiten Kapitel gibt.

Die ersten Sätze unseres Kapitels lauten: „Was von den Früheren über die Seele überliefert worden, sei hiermit darge- than! Gehen wir aber wieder gleichsam von vorne an die Sache, indem wir zu bestimmen versuchen, was die Seele ist und welches wohl ihr allgemeinsten Begriff sein möge!

Wir begreifen eine bestimmte Gattung des Seienden unter der Bezeichnung Substanz und denken von der Substanz wieder das eine als Stoff, das an sich zwar noch kein bestimmtes Dieses ist, das andere als Gestalt und Form, auf Grund deren man bereits von einem bestimmten Dieses redet, und ein Drittes als Kompositum aus jenen beiden. Es ist aber der Stoff Vermögen, die Form Wirklichkeit, τὸ δ' εἶδος ἐντελέχεια, und dieses ist sie in zweifacher Weise, entweder so wie die Wissenschaft, oder so wie das Betrachten (Denken), καὶ τοῦτο διχῶς, τὸ μὲν ὡς ἐπιστήμη, τὸ δ' ὡς τὸ θεωρεῖν,“ bis 412 a 11.

In diesem Abschnitt unterscheidet Aristoteles das Seiende in dreifacher Weise, um das Verständnis derjenigen Kategorie vorzubereiten, in welcher die Seele steht. Die erste Unterscheidung teilt das Seiende in Substanz und Accidens, die zweite die Substanz in Materie, Form und Kompositum, die dritte die Entelechie, welche für Form gesetzt wird, in Entelechie nach Weise des Wissens und Entelechie nach Weise des Betrachtens. Es ist aber die Seele, wie im weitern Verlauf gelehrt wird, erstens substantiales Princip und kein Accidens des Leibes, zweitens Form und nicht Stoff noch Kompositum aus Stoff und Form, drittens Entelechie in Weise der vorausgehenden Wissenschaft und nicht in Weise der auf die Wissenschaft folgenden und sie beliebig ausübenden Betrachtung. Wir haben hier nur den Begriff der Entelechie genauer zu bestimmen. Denn die Begriffe Substanz, beziehungsweise substantiales Princip, und Form können wir nach dem Früheren voraussetzen. Erklären wir aber erst das Wort ἐντελέχεια nach seiner buchstäblichen Bedeutung. Über die Ableitung des Wortes ist nach Trendelenburg²⁴ viel

gestritten worden. Es möchte wohl von *έντελής* und *έχειν* kommen und *τό έντελής έχειν* bedeuten, seine natürliche Vollendung haben, oder es bedeutet einfach Vollendung, Wirklichkeit. (Die Schreibweise *ένδελέχεια*, von *ένδελεχής*, unaufhörlich, als ob es beständige Bewegung oder Thätigkeit bedeutete, wie Cicero den Begriff in den Tuskulanischen Disputationen erklärt, cf. gen. et corr. II, 10. 336 b 32, ist ganz falsch. Nichtsdestoweniger findet sie sich in der *translatio antiqua* bei Thomas von Aquin, und er selbst legt sie in seinem Kommentar zu Grunde, ohne jedoch dadurch in der Erklärung irreführt zu werden. Die philosophische Verwendung des Wortes bei Aristoteles stellte ja seine Bedeutung hinreichend klar.) Die Bedeutung Wirklichkeit, lateinisch *actus*, ist bereits aus der Stelle, die zur Erklärung vorliegt, ersichtlich. Die *Entelechie* steht hier im Gegensatz zur *Dynamis*, Möglichkeit oder Vermögen, und sie wird als das Merkmal der Form, wie die *Dynamis* als das des Stoffes, aufgestellt. Wir wissen aber schon aus dem Früheren, wie wir dies zu verstehen haben. Der Stoff als solcher, das heißt insofern aus ihm als konstitutivem Princip eine neue körperliche Substanz hervorgeht, ist diese neue Substanz bis zu ihrer vollendeten Entwicklung nur der Möglichkeit nach, *δυνάμει*, was ihn zu einer wirklichen neuen Substanz macht, ist die Form. Die Form ist also Wirklichkeit als derjenige reale Bestandteil der Substanz, durch den der andere, die Materie, wirklich, d. h. aktuale Substanz ist. Indessen müssen wir den Begriff der *Entelechie* noch genauer aus der *Metaphysik* zu bestimmen suchen, um so sehr da wir dort auch über die beiden Arten von *Entelechie*, die hier unterschieden sind, Aufschluss finden.

In der *Metaphysik* tritt statt des Ausdrucks *έντελέχεια*, der für die psychologische Verwendung beinahe der ausschließliche ist (man vergleiche auch d. anim. I, 1. 402 a 26), mehr der verwandte, wenn auch nicht ganz gleichbedeutende Ausdruck *ένέργεια* in den Vordergrund. Das Wort bedeutet im allgemeinen, entsprechend seiner Ableitung, Thätigkeit, Wirksamkeit, lateinisch *operatio* oder *actio*. Eine genauere Bestimmung findet sich im 6. Kapitel des 9. Buches. Der Begriff *ένέργεια* gehört zu jenen einfachen und ursprünglichen, die nicht mehr auf einfachere

zurückgeführt werden können und deshalb eine strenge und eigentliche Definition durch die Gattung und den Artunterschied nicht zulassen. Deshalb wird die *ἐνέργεια* von unserm Philosophen teils an ihrem Verhältnis zur *δύναμις*, teils an Beispielen erläutert. Im ersteren Sinne bezeichnet er sie als „das Vorhandensein des Dinges, nicht im Sinne des potentialen Seins“: *ἔστι δ' ἡ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα, μὴ οὕτως ὥσπερ λέγομεν δυνάμει*, 1048 a 30. Was aber Potenz und potential sei — übrigens auch ursprüngliche Begriffe —, war in den 5 ersten Kapiteln erörtert worden, mit Beschränkung freilich auf die Art von Potenz, die auf eine Bewegung oder Veränderung Bezug hat. „Potenz“, so lehrte das 1. Kapitel, „ist ein Princip der (aktiven) Veränderung in einem anderen als solchem“: *ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ἄλλο*, 1046 a 11, oder bei einer passiven Potenz: „ein Princip der passiven Veränderung durch ein anderes als solches“: *ἡ ἐν αὐτῷ τῷ πάσχοντι ἀρχὴ μεταβολῆς παθητικῆς ὑπ' ἄλλον ἢ ἄλλο*, Z. 12, und deutlicher war der Begriff des Potenz Habenden oder Potentialen in den ersten Zeilen des 6. Kapitels in der Wendung zum Ausdruck gekommen: „was danach geartet ist, ein anderes zu bewegen oder von ihm bewegt zu werden“: *ὃ πέφυκε κινεῖν ἄλλο ἢ κινεῖσθαι ὑπ' ἄλλον*, 1048 a 28. Übrigens empfängt die Potenz noch eine weitere Beleuchtung in eben dem Texte, der die *ἐνέργεια* erklärt. Nachdem Aristoteles gesagt hat: „die *ἐνέργεια* ist das Dasein des Dinges nicht im Sinne des potentialen Seins,“ fährt er fort: „wir nennen aber potential zum Beispiel den Hermes in einem Holzstamme und die Hälfte im Ganzen, insofern jener durch die Skulptur, diese durch Division zu einem eigenen Sein gelangen kann, und ebenso nennen wir verständig auch den nicht Betrachtenden, wenn er zu betrachten im stande ist. Das Letztere aber ist eben das Aktuale“, Z. 32 ff. Mit dem letzten Satz dieses Textes hat Aristoteles wieder die Erläuterung der *ἐνέργεια* aufgenommen, in welcher er dann folgendermaßen fortfährt: „was wir aber sagen wollen, wird durch Induktion im einzelnen klar. Man darf nämlich nicht für alles einen förmlichen Begriff verlangen, sondern muß mitunter damit zufrieden sein, daß einem eine Analogie vorgeführt wird. Wie also das Bauen zum Baukundigen,

das Wache zum Schlafenden, das Sehende zu dem, der die Augen geschlossen hält, aber sehen kann, wie das aus dem Stoff Herausgearbeitete zum Stoff, und wie das Fertige zum Unfertigen, so verhält sich das Aktuale zum Potentialen. Mit dem einen Gliede dieses Gegensatzes mag die *ἐνέργεια*, mit dem anderen das *δυνατόν* bestimmt sein. Das Aktuale aber wird nicht von allem gleichmäßig ausgesagt, sondern etwa in analoger Weise wie dieses in diesem oder mit Bezug auf dieses, jenes in jenem oder mit Bezug auf jenes. Denn bald verhält sich das Aktuale wie die Bewegung zur Dynamis, bald wie die Substanz zu einem Stoffe,“ bis 1048 b 9.

Die in den letzten Sätzen vorgetragene Unterscheidung bedeutet nichts anderes als den Unterschied zwischen der Wirklichkeit als Substanz und als Thätigkeit. „Dieses in diesem“ geht auf die substantiale Form, die in der Materie ist, „dieses mit Bezug auf dieses“ geht auf die Thätigkeit, die mit Bezug aufs bloße Können Wirklichkeit heißt, *ἐνέργεια*.²⁵ Wir werden nun nicht fehl gehen, wenn wir dieselbe Unterscheidung in dem Gegensatz erkennen, den Aristoteles in dem von uns zu interpretierenden Text der Psychologie aufstellt: „die Entelechie ist zweifach, nämlich wie Wissenschaft und wie Betrachten.“ Bei den Worten Wissenschaft ist an das ruhende Sein der substantialen Form, bei den Worten Betrachten an die Thätigkeit des Wirkungskräftigen zu denken.

Noch erübrigt eine Bemerkung über den Unterschied von *ἐντελέχεια* und *ἐνέργεια*, so weit die ursprüngliche Ableitung ihn erkennen läßt. Bei *ἐντελέχεια* wiegt der Gedanke der Verwirklichung oder Vollendung schlechthin vor, bei *ἐνέργεια* dagegen der Gedanke an die in der Thätigkeit liegende Vollendung. Darum sagt Aristoteles selbst: „das Werk ist das Ziel und Ende der Vermögen, die *ἐνέργεια* aber ist das Werk. Darum wird auch das Wort *ἐνέργεια*, abgeleitet von *ἔργον*, gebraucht und bedeutet zugleich die Entelechie“: τὸ γὰρ ἔργον τέλος, ἣ δὲ ἐνέργεια τὸ ἔργον. διὸ καὶ τοῦνομα ἐνέργεια λέγεται, καὶ συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέθειαν, K. 8. 1050 a 21 (aus dieser Stelle ersieht man auch, welches die richtige Schreibweise von *ἐντελέχεια* ist). — Es ist also *ἐνέργεια* ursprünglich der engere

Begriff, und es ist nur eine weitere Ausdehnung, wenn man ihn vom Princip der substantialen Vollendung, der Form gebraucht, wie z. B. der Text 1050 b 2 thut: „es ist offenbar, daß die Substanz und die Form Energie ist“ (sie ist nämlich das Ziel und mithin die Vollendung der substantialen Dynamis). Andererseits ist *ἐντελέχεια* insofern wieder der engere Begriff, als es die gewordene Vollendung, jene, die vom Unvollkommenen ausgegangen, bezeichnet, während *ἐνέργεια* auch für ursprüngliche Vollkommenheit steht. So ist das einfache Wesen Gottes *κατ' ἐνέργειαν*, nicht *κατ' ἐντελέχειαν*, Metaph. 12, 7. 1072 a 32; ebenso heisst der göttliche Geist *ἡ ἐνέργεια*, ib. b 27. — Hiernach dürfte es auch naheliegen, warum der für die Seele verwandte Ausdruck *ἐντελέχεια* besser paßt als *ἐνέργεια*. Einmal ist die Seele Vollendung eines Formlosen, des Leibes, sodann ist sie nicht Thätigkeit, Erscheinung, sondern deren substantialer Grund.

Diese Ausführungen über die *ἐντελέχεια* mögen hier, für die Exegese des Seelenbegriffs, genügen, und wir bringen nun die Fortsetzung des aristotelischen Textes.

„Substanzen aber scheinen am meisten die Körper zu sein, und von diesen die physischen. Denn diese sind die Principien der anderen. Von den physischen Körpern aber sind die einen mit Leben begabt, die andern nicht. Leben aber ist da, wo etwas sich durch sich ernährt, wächst und abnimmt,“ Zeile 11 bis 15.

Wie uns Thomas von Aquin lehrt, sind hier drei Unterscheidungen mit Rücksicht auf den materiellen Bestandteil der psychisch begabten Wesen vorgenommen, ähnlich wie die vorausgehenden Distinktionen sich auf den formalen Bestandteil bezogen. Es kann nämlich eine Form, sei es eine accidentale, wie rund und eckig, oder rot und blau, sei es eine substantiale, nicht begrifflich bestimmt werden ohne die zugehörige Materie. Darum wird auch die Definition der Seele, die sich hier vorbereitet, so gefaßt sein, daß der Leib als Materie mit in sie hineinkommt. Wir müssen aber, bevor wir auf die angemeldeten Distinktionen eingehen, hier einen Augenblick einhalten, um einem Mißverständnis zu begegnen, das sich vielleicht gerade an die

Hereinnahme der Materie in die Definition der Form knüpfen könnte. Man könnte meinen, Aristoteles verlege den ganzen begrifflichen Gehalt der körperlichen Substanz in die Form und verwechsle mithin diese letztere mit dem Begriff oder dem Wesensgedanken des Dinges. Wir haben dieses Mißverständnis schon gleich in der Einleitung erwähnt. Wir bemerken gegen dasselbe hier nur ein Zweifaches. Erstens. Wenn die substantiale Form so wenig wie die accidentale (*ἀνάγκη γὰρ ἐν τῷ ἐκάστου [τῶν κατηγορημάτων] λόγῳ τὸν τῆς οὐσίας ἐνυπάρχειν* Met. 7, 1, 1028 a 35) ohne die Substanz und mithin ohne die mit zu ihr gehörige Materie definiert werden kann, so folgt daraus so wenig eine Gleichsetzung für beide, wie für Accidens und Substanz. Es müßte ja auch sonst die Materie als gleichwertig mit Substanz gelten, da auch sie so wenig ohne die Form definiert werden kann, wie diese ohne sie. Zweitens. Die Form ist thatsächlich insofern das begriffliche Wesen der ganzen Substanz, als sie der Grund ihrer ganzen Wirklichkeit ist. Die Substanz ist wirklich durch die Form. Wenn aber das, so wird auch ursprünglich die Materie aus der Form erkannt, nicht umgekehrt. Denn das Mögliche wird nur aus dem Wirklichen erkannt. Darum sagt auch Aristoteles, daß die Energie der Erkenntnis nach früher ist als die Dynamis. „Der Begriff und die Erkenntnis des Aktualen muß dem des Potentialen vorangehen“, heißt es Met. 9, 8, 1049 b 16. Die Form ist also für die Erkenntnis der ganzen Substanz das principium quo, der Grund, durch welchen und in welchem sie erkannt wird, sie ist aber nicht das ausschließliche principium quod, das, was erkannt wird, nicht die ganze Substanz. Darum kann das erste ganz wohl ohne das zweite behauptet werden. Kehren wir nun zu unserm Texte zurück!

Die erste Unterscheidung an unserer Stelle betrifft den Gegensatz der körperlichen und geistigen Naturen. Die Körper scheinen nämlich darum „am meisten Substanzen zu sein“, weil sie unserer Erkenntnis am nächsten liegen. Die zweite Unterscheidung, enthalten in den Worten „und von diesen die physischen“, zielt auf den Gegensatz der Natur- und der Kunstgebilde. Die Kunst schafft nach Aristoteles keine neuen Substanzen,

wenn man ihm auch stellenweise diese sonderbare Meinung zugeschrieben hat. Die plastische Kunst gibt dem Dinge nur eine neue Figur, und es ist einfach undenkbar, daß diese äußere Figur, eine Bestimmung der Kategorie des *ποσόν*, diese Form, sagen wir, die zum Beispiel von der knetenden Hand im Thon hervorgebracht wird, von unserem Philosophen mit dem Wesensgepräge, mit der begrifflichen Gestaltetheit, verwechselt worden wäre. Das Kunstprodukt ist eben nur seinem von der Natur entlehnten Stoffe nach Substanz, die Kunstform ist Accidens. Bei den Naturkörpern ist nicht nur die Materie, sondern auch die Form substantiales Princip, wie wir uns oben von Aristoteles in dem 1. Kapitel des 2. Buches der Physik belehren ließen, und eben darum heißt es hier in der Psychologie, daß sie am meisten unter den Körpern Substanzen sind.²⁶ — Die dritte Unterscheidung trennt die belebten und die unbelebten Körper. Die Materie der Seele ist nämlich zwar nicht der belebte Körper, da dieser die Seele miteinbegreift, wohl aber der des Lebens fähige Körper. Wir könnten auch hier wieder auf eine Anschuldigung eingehen, die man gegen Aristoteles erhoben hat, als ob er den Stoff das eine Mal als das ganz Unbestimmte bezeichne, das andere Mal aber ihn als etwas gar nicht so Unbestimmtes einführe, wie z. B. im folgenden als die Materie der Seele der lebensfähige und organische Leib erscheint. Doch verschieben wir diesen Einwurf besser bis dahin, wo Aristoteles von der Organisation als Bedingung des Lebens besonders spricht. — Wir bemerken nur noch, daß, wenn Aristoteles an unserer Stelle das Leben in der vegetativen Funktion der Ernährung und des Wachstums erblickt, er damit nur die erste Stufe bezeichnen will, die allem irdischen Leben notwendig zu Grunde liegt.

Im folgenden wird auf Grund der vorausgeschickten Einteilungen die Definition der Seele erforscht. Zuerst wird der Teil der Definition aufgesucht, der sich auf die Seele im Unterschied von ihrem Substrat bezieht. „Demnach möchte jeder physische belebte Körper Substanz sein, in der Weise aber, wie eine zusammengesetzte Substanz. Da er nun ein Körper von bestimmter Beschaffenheit ist, nämlich mit Leben begabt, so kann nicht der Körper die Seele sein. Denn der Körper gehört nicht zu den

einem Subjekt angehörigen Dingen, sondern ist vielmehr seinerseits wie Subjekt und Stoff. Es muß folglich notwendig die Seele Substanz sein als Form eines physischen dem Vermögen nach belebten Körpers. Die Substanz aber ist Entelechie. Mithin Entelechie eines solchen Körpers. Diese aber wird zweifach ausgesagt, einmal wie die Wissenschaft, sodann wie das Betrachten. Offenbar ist nun, daß sie im Sinne der Wissenschaft zu nehmen ist. Denn während die Seele vorhanden ist, kommt sowohl Schlafen als Wachen vor, das Wachen aber ist dem Betrachten analog, der Schlaf dem Haben und nicht Ausüben. Es ist aber das Wissen bei einem und demselben der Entstehung nach eher, und deshalb ist die Seele die erste Entelechie eines physischen potential lebendigen Körpers,“ Z. 15—28.

In diesem Text wird zuerst der substantiale Charakter des Beseelten, des Ganzen also aus Leib und Seele, auf Grund des Vorausgegangenen festgestellt. Da nämlich alle physischen Körper Substanz sind, die belebten Körper aber in ganz besonderer Weise physische Körper sind, so folgt, daß die belebten Körper Substanz sind. Zweitens wird bemerkt, daß die belebten Körper zusammengesetzte Substanzen sind. Es bestehen nämlich alle wirklichen Körper aus Materie und Form. Es heißt aber im Text, das Lebendige sei in der Weise wie ein Zusammengesetztes Substanz, *οὐσία δ' οὕτως ὡς συνθέτη*, nicht, es sei wirklich zusammengesetzt, weil es nur nach der Ähnlichkeit der mechanischen Zusammensetzung aus zwei Teilen besteht. Denn die Natur weiß die beiden zu unzertrennlicher Einheit zu verbinden.²⁷ Drittens wird gezeigt, welcher von den beiden Komponenten als Seele zu gelten habe, die Form nämlich, nicht der Stoff. Mit dem Wort lebendiger Körper ist nämlich zweierlei ausgedrückt: Körper und Körper von bestimmter Beschaffenheit. Nun kann der Körper nicht die Seele sein. Denn sie ist das, was das Subjekt zu etwas Bestimmtem macht, nicht das Subjekt selbst. Es kann aber auch nicht der so und so bestimmte Körper die Seele sein. Denn sie ist nur ein Teil des Beseelten. Da nun die Substanz dreifach ist: das Zusammengesetzte, die Materie und die Form, und die Seele das erste und zweite nicht ist, so kann sie, wenn sie doch Substanz sein soll, nur das dritte sein. Sie

ist also die Form eines physischen dem Vermögen nach lebendigen Körpers: *ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος*. Nach der Bemerkung von Thomas v. Aquin heisst es hier: dem Vermögen nach lebendig, und nicht einfach: lebendig, weil der lebendige Körper sozusagen so viel als die ganze belebte Substanz ist. Das Kompositum wird aber nicht in die Definition der Form mithineingesetzt, sondern das, was sich zur Form wie die Materie, oder wie die Potenz zum Akt verhält. Das aber ist die Materie des lebendigen Körpers, die Seele selbst aber ist der Aktus, durch den der Stoff oder der Körper lebt, wie wenn man sagte, die Gestalt sei die Wirklichkeit, nicht des wirklich gestalteten Körpers, denn das wäre das Kompositum aus Gestalt und Körper, sondern des Körpers, der das Subjekt der Gestalt ist und sich zu dieser wie die Potenz zum Aktus verhält.²⁸ Man kann aber diese Bemerkung des Aquinaten noch durch eine weitere Bemerkung, die er an einer andern Stelle²⁹ macht, ergänzen oder gegen eine zu enge Auffassung sicher stellen. In dem Prädikate physisch und potential lebendig, und ebenso in der Bezeichnung Körper, nicht Materie, ist die Seele auch wieder in gewissem Sinne bereits eingeschlossen. Denn erst durch die Seele wird der Stoff, wie wir später noch sehen werden, zum Körper und zwar zum physischen Körper, und das potential lebendig kann, wie uns Aristoteles selbst noch sagen wird, in dem Sinne, den es hier hat, nur von einem Körper ausgesagt werden, der aktual lebendig ist. Hier ist also eine Redeweise gebraucht, wie wenn man sagte, die Wärme ist die Entelechie des Warmen, das Licht die Entelechie des Leuchtenden. Wir hätten hiermit schon eine Erledigung des Bedenkens wegen der Bedingungen, die Aristoteles für die Beseelung an den sonst doch bestimmungslosen Stoff stelle. Indessen werden wir sehen, daß der Stoff auch schon bestimmte Eigenschaften aktuell haben muß, bevor die Seele in ihm auftritt. — Viertens wird in der Definition der Begriff der Form mit dem der Entelechie vertauscht, der allgemeiner ist. Jede Form ist Entelechie, aber nicht umgekehrt. So redet Aristoteles am Schluss des Kapitels von dem Schiffer wie von der Entelechie des Kahns. Aristoteles sagt nun zur

Rechtfertigung des Namensumtausches: die Substanz ist aber Entelechie, und mithin ist die Seele Entelechie eines Körpers der angezeigten Art: *ἡ δ' οὐσία ἐντελέχεια. τοιούτου ἄρα σώματος ἐντελέχεια*. Wir müssen hier das Wort Substanz in dem Sinne verstehen, in dem es auf die Form angewandt wird, als Substanz in Weise dessen, was Princip der wirklichen Substanz als solcher ist. Die Materie, wenn auch an sich in gewissem Sinne beinahe Substanz, *ἔγγυς οὐσία πως*, Phys. I, 9. 192 a 6, ist doch nur durch die Form wirkliche Substanz, und die letztere, wenn auch im Vergleiche zur Form vollendete oder vollständige Substanz, ist doch auch nur durch die Form wirklich da. Zu bemerken ist nun, daß Aristoteles auch ohne weitere Begründung an die Stelle von *εἶδος* hätte *ἐντελέχεια* setzen können. Denn er durfte das gegenseitige Verhältnis dieser beiden Begriffe voraussetzen. Er begründet aber den Umtausch darum noch besonders durch den Mittelbegriff *οὐσία*, weil *οὐσία* das Seiende schlechthin, also das wirkliche fertige Sein bezeichnet. — Anders legt Thomas v. Aquin den Satz: *ἡ δ' οὐσία ἐντελέχεια* aus, als ob seine translatio den Text voraussetzte *ἡ δ' οὐσία*, sie ist aber Entelechie in Weise der Substanz, nicht wie ein Accidens. Er schreibt: *ne aliquis crederet quod anima sic esset actus, sicut aliqua forma accidentalis actus est, ad hoc removendum subdit quod anima est sic actus, sicut substantia est actus, id est sicut forma*. Allein die angenommene Lesart ist unzulässig, weil der folgende Satz nicht zu ihr paßt: also eines solchen Körpers Entelechie ist sie. Diese Folgerung hat damit, daß die substantiale Form keine accidentale ist, nichts zu thun. — Fünftens endlich wird in den letzten Sätzen des vorliegenden Textes die Seele als erste Entelechie bezeichnet. Sie wird so genannt im Gegensatz zu der zweiten Entelechie, der Thätigkeit dessen, was dem substantialen Sein nach bereits vollendet ist. Dieses vollendete substantiale Sein ist nämlich bei dem belebten Körper die Seele selbst als das Princip jenes Seins. Zweite Entelechie aber sind die Thätigkeiten der Seele, die offenbar ihr fertiges Dasein voraussetzen. Erklären wir, bevor wir auf das Sachliche dieser äußerst wichtigen Bestimmung eingehen, den Vergleich, den Aristoteles auf die erste und zweite Wirklichkeit der Seele

anwendet! Jene vergleicht er mit der Wissenschaft, diese mit dem Betrachten. Trendelenburg findet hier eine Schwierigkeit. Es scheint nämlich, umgekehrt wie Aristoteles sagt, das erste der aktuale Begriff zu sein, das zweite die Fähigkeit, ihn nach Belieben zu denken. Trendelenburg selbst, der die Lösung bei den alten griechischen Kommentatoren vergeblich sucht, glaubt sie mit dem Hinweis zu geben, daß hier unter Wissen nicht ein Vorrat von Vorstellungen im Gedächtnis, sondern seine Fähigkeit etwas zu wissen zu verstehen ist, die wir beim Betrachten ausüben: „itaque scientia non tam ea est, quam velut thesaurum congestum memoriae mandaveris, sed potius sciendi facultas, qua contemplantes agimus.“³⁰ Aber die Denkfähigkeit ist nicht Wissen. Darum ist es richtiger, zu sagen, daß hier der vollkommene Besitz einer Wissenschaft zu verstehen ist, auf welchen das beliebige Denken ihrer eigentümlichen Begriffe oder ihres Inhaltes erst folgt. Diese Unterscheidung zwischen vollkommenem und stückweisem Wissen findet sich bei Aristoteles im 8. Kapitel des 9. Buches der Metaphysik: „daher die sophistische Folgerung, es müsse einer, ohne eine Wissenschaft zu besitzen, die Verrichtungen der Wissenschaft ausüben (wie einer, der Cither spielen lernt, Cither spielen muß und so bereits scheint verstehen zu müssen, was er lernen will). Der Lernende nämlich hat die Wissenschaft nicht, aber er muß vielleicht schon ein Stück von ihr haben,“ l. c. 1049 b 33. Doch gehen wir von diesem bloß formellen Punkt zur Sache über!

Die Unterscheidung der Seele von ihren Äußerungen, auf welche die Bezeichnung als erste Entelechie hinzielt, versteht sich sozusagen von selbst. Weil die Seele nicht immer thätig ist, wenigstens nicht nach allen ihren Vermögen, weil z. B. mit der Einwohnung der Seele Schlafen und Wachen, wie Aristoteles sagt, zusammengeht, so leuchtet ein, daß die Verrichtungen und Äußerungen der Seele nicht die Seele sind. Aristoteles würde also mit der bloßen Erklärung, die Seele sei das, was im belebten Körper den Lebensäußerungen als aktives Princip zu Grunde liegt, nichts vorgebracht haben, was über das Wesen der Seele irgend welchen sachlichen Aufschluß böte. Was man von der Definition der Seele erwartet, ist doch, daß sie in dem

Wesen der Seele ihr Verhältnis zum Leibe aufzeige, auf welchem die Erscheinungen des Lebens beruhen. Die bloße Vorstellung eines aktiven Grundes der Lebensäußerungen läßt das Wesen unberührt.

Es muß also mit der ersten Entelechie sehr viel mehr gesagt sein, und dieses Mehr enthüllt sich uns sofort, wenn wir für erste Entelechie den gleichbedeutenden Ausdruck substantiale Form setzen. Die Seele ist die substantiale Form des Leibes und eben darum dessen erste Wirklichkeit. Sie kommt nicht zu dem bereits fertigen für sich existierenden Leibe als eine, wenn auch an sich noch so bedeutsame Mitgift hinzu. Wäre sie doch dann für den Leib bloßes Accidens, das dessen substantiale Vollendung, also dessen erste Entelechie, voraussetzte, nicht erst herstellte. Nein, sie gibt dem Leibe erst sein Dasein. Sie ist ihm Lebens- und Seinsgrund zugleich. Die Richtigkeit dieser unserer Auffassung ergibt sich nach allem, was wir früher über Materie und Form vernahmen, von selbst. Jeder Körper hat nach Aristoteles sein wirkliches Dasein durch die substantiale Form, die auch Entelechie heißt. Hätte nun der Leib sein Sein nicht durch die Seele, sondern anderswoher, so hätte er anderswoher auch seine Entelechie, und die Seele käme zu ihm nicht als erste, sondern als eine auf die erste folgende zweite Entelechie.

Dieses ist also die hochbedeutsame, von vielen freilich nicht erfasste Idee, die uns in der vorliegenden Begriffsbestimmung entgegentritt: die Seele bildet mit dem Leibe eine Natur, sie entkleidet das körperliche Sein der angestammten materiellen Weise und hebt es in die eigene Seinsphäre, die immaterielle, empor. Durch die Seele wird der tote Stoff lebendig, erhält Wachstum und Empfindung, nicht in äußerlicher Zuthat, sondern durch eine das innerste Sein erfassende Verwandlung. Infolge dieser Umwandlung findet sich im Dasein und Wirken der psychisch begabten Natur vollkommene Einheit. Indessen werden wir hierüber von unserem Auktor in der Folge noch besonders belehrt werden. Sehen wir jetzt, wie er im Texte der Definition der Seele noch durch eine weitere Bestimmung ihre letzte endgültige Gestalt gibt!

Da die Seele eine Form ist, so muß sie nicht bloß für sich, sondern auch nach der Seite ihres materiellen Substrates bestimmt werden, und dieses geschieht in dem folgenden Texte. „Von solcher Art (potential lebendiger Körper) ist aber jeder organische Körper. Organe sind aber auch die Teile der Pflanzen, jedoch ganz einfache, wie z. B. das Blatt eine Schutzdecke für die Fruchtschale und diese für die Frucht ist. Die Wurzeln aber sind ein Analogon des Mundes, denn beide nehmen die Nahrung auf;“ a 28 — b 4. Es wird also hier das Substrat der Seele, der Körper, in der Art endgültig gekennzeichnet, daß das weitere neben physisch ihm beigelegte Prädikat, nämlich potential lebendig, *δυναμει ζωὴν ἔχον*, welches die spezifische Differenz enthält, durch das andere „organisch“ ersetzt und erläutert wird. Eine Erläuterung ist hier gegeben. Denn sinnlich Greifbares tritt an Stelle der abstrakten Beziehung, die körperliche Organisation an Stelle der Fähigkeit zum Leben. Die Seele fordert, um in ihm ihre Kräfte zu entfalten, einen organisierten, d. h. zu verschiedenen Verrichtungen durch besondere Teile oder Glieder befähigten Körper. Denn das Lebendige ist reicher veranlagt und vielseitiger in der Wirksamkeit als die tote Natur. Das Leblose wirkt immer und nach allen seinen Teilen gleichförmig, das Lebendige aber verfügt über eine gewisse Mannigfaltigkeit von Wirkungen, auf je höherer Stufe es steht, desto mehr, und bedarf eben darum der verschiedenen Organe. Es ist aber nach der wohl zweifellos richtigen Ansicht unseres Philosophen auch die Vegetation, die pflanzliche Seinsweise, bereits wahres Leben, wenn auch Leben auf der untersten Stufe, und darum zeigt Aristoteles im Text, wie auch auf dieser Stufe das aufgestellte Merkmal des Organischen sich erfüllt. Auch die Pflanze hat Organe, wenn auch ganz primitive, Teile also mit besonderen Verrichtungen, sie hat z. B. Blätter zur Bedeckung der Frucht, und die Frucht hat eine Schale zum Schutz des Kernes, und die Wurzeln, womit sie die Nahrung einsaugt, sind der Pflanze statt des Mundes gegeben.

Hier erhebt sich indessen wieder eine Schwierigkeit. Wir sind gewöhnt, die Organisation als ein Werk der Seele zu betrachten, wie kann da eben diese Organisation von der Seele

vorangesetzt werden? Um so weniger scheint eine solche Vorstellung am Platze, da der Stoff als das ganz Form- und Bestimmungslose gilt, das erst durch die Seele Gestalt erhält. Die Lösung dieser Schwierigkeit liegt in folgendem. Im Sinne des Aristoteles haben wir zwischen der ersten und zweiten Organisation zu unterscheiden. Die eine ist vorhanden, so lange der werdende Organismus die Merkmale nicht hat, die ihn spezifisch von andern Organismen unterscheiden; sobald er sie, wenn auch nur in den ersten Anfängen, hat, hat die zweite Organisation begonnen. Diese letztere nun ist das Werk der Seele, die eben zu der Zeit in dem Organismus auftritt, wo er seine spezifische Differenz aufweist, jene erstere aber ist nach Lehre unseres Philosophen das Werk der plastischen Kraft des Samens und unvollendeter seelischer Formen, die der eigentlichen Seele im Keim des Lebewesens als Zwischenstufe vorangehen. Die Organisation also, die in der Definition der Seele erwähnt wird, ist jene erste unfertige, soweit sie indes in ihrer Art zum Abschluss gekommen ist. Aristoteles erörtert diese Lehre teils in der Schrift von der Entstehung der Tiere, Buch 2, Kapit. 3, teils, wenn auch nur mehr gelegentlich, in der Metaphysik, Buch 7, K. 10. „Es wird wohl niemand,“ heisst es an erstgenannter Stelle, „den Fötus gleichsam für ein Seelenloses und in jeder Weise des Lebens Beraubtes ansehen. Denn die Samen und Keime der Tiere leben nicht minder als die der Pflanzen und sind bis zu einem gewissen Grade erzeugungsfähig. Dafs sie nun die vegetative Seele haben, ist offenbar . . . ebenso, dafs sie in der Weiterentwicklung die sensitive Seele erhalten, durch die etwas ein Tier ist. Denn nicht gleichzeitig wird Tier und Mensch, oder Tier und Pferd u. s. w. Denn das Ziel wird zuletzt verwirklicht, das Eigentümliche aber ist das Ziel für das Werden eines jeden . . . Die vegetative Seele muß nun offenbar in den Samen und noch zu trennenden Fötus als der Potenz nach vorhanden gesetzt werden, der Wirklichkeit, *ἐνεργεία*, nach aber nicht eher, als sie nach Weise der getrennten Fötus die Nahrung ziehen und das einer solchen Seele eigentümliche Werk verrichten. Denn zuerst scheinen alle diese Keime das Leben der Pflanze zu leben. Es ist aber offenbar, dafs entsprechend

auch über die sensitive und intellektive Seele zu reden ist. Denn alle diese müssen sich in den Keimen früher der Potenz als der Wirklichkeit nach finden“ 736 a 28—b 15.⁵¹ Diese Stelle lehrt also, daß die Seele der Tiere erst dann in dem Keime auftritt, wenn derselbe eine gewisse Entwicklung erreicht hat. Dasselbe müssen wir nach dem Zusammenhang von der Pflanzenseele annehmen. In der bezeichneten Stelle der Metaphysik aber wird uns etwas näher angegeben, wie weit die Organisation, behufs Aufnahme des sensitiven Lebensprinzips im allgemeinen, fortgeschritten sein muß. Es werden da nämlich die Teile genannt, ohne welche auch die primitivste sensitive Lebensthätigkeit, das Gefühl, nicht möglich ist. „Einige Teile des Leibes“, heißt es, „sind gleichzeitig mit der Seele (so daß sie ohne dieselbe nicht gedacht werden kann), alle nämlich, die eine herrschende Stellung einnehmen, und worin in erster Linie der Begriff und die Substanz enthalten ist, wie etwa das Herz oder das Gehirn; denn es macht nichts aus, für welches von beiden wir uns entscheiden,“ 1035 b 25. Aus beiden Stellen folgt mithin als Ergebnis, daß Aristoteles für das Auftreten der Seele eine solche Organisation des Leibes fordert, ohne welche die Seele ihre eigentümlichen Verrichtungen nicht wahrnehmen kann. Nur ein so organisierter Körper ist ihm ein „der Potenz nach Leben habender.“ Denn unter Potenz versteht er hier die nächste, nicht die entfernte Disposition, wie er dies auch an einem andern Orte ausdrücklich sagt: „nicht zu jeder Zeit ist etwas der Potenz nach etwas, z. B. die Erde ein Mensch. Sie ist das höchstens, wenn sie sich in Samen gewandelt hat, und vielleicht auch dann noch nicht“, Metaph. 9, 7. 1048 b 37—1049 a 3. Sie ist es nämlich erst dann, wenn der Same sich zum vegetativ und sensitiv belebten Fötus entwickelt hat.

Wir sehen hieraus, daß die Einsetzung von organisch für potential lebendig für unsere Begriffsformel einen wirklichen Zuwachs an Inhalt bedeutet. Was die Fähigkeit zur Aufnahme des Lebens sei, ist eine ganz unbestimmte Sache, durch die Erklärung, es sei die Organisation, bekommt der Gedanke einen greifbaren Inhalt. Zugleich aber wird hierdurch die Zeit bestimmt, wo die Seele im Fötus auftritt, indem Aristoteles die

Seele nicht sozusagen als etwas Selbständiges ansieht, das wer weiß woher kommt und sich einen Leib schafft, sondern als wirkliche, wenn auch substantiale Erscheinung, *εἶδος* (von *εἶδεν* gleich *ἰδεν*, wie das lateinische *species* von *specio* gleich *specto*), Wesensausdruck eines Körperlichen, nämlich des belebten Stoffes.

Im folgenden gibt der Text auf Grund alles Vorausgegangenen die endgültige und alle Seelenstufen ohne Unterschied umfassende Definition der Seele: „soll man demnach etwas an jeder Seele ohne Unterschied Vorhandenes sagen, so möchte sie wohl die erste Entelechie eines physischen organischen Körpers sein,“ *εἰ δὴ τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ*, Z. 4—6, eine Definition, die nach den bisherigen Erläuterungen keiner weiteren bedarf.

Im folgenden wird auf Grund der aufgestellten Definition die Einheit von Leib und Seele ausgesprochen. „Darum braucht man auch nicht zu fragen, ob Seele und Leib eins seien, wie man danach auch nicht beim Wachs und seinem Gepräge, noch überhaupt bei der jedesmaligen Materie und demjenigen, dessen Materie sie ist, fragt; denn da vom Einem und vom Sein in mehrfacher Bedeutung geredet wird, so ist die Wirklichkeit (Entelechie) doch das, was im eigentlichen Sinne so heißt“, Z. 6—9.

Hier folgert Aristoteles zuerst die Einheit von Leib und Seele, und zwar daraus, daß die beiden laut der Definition der Seele zu einander im Verhältnisse von Materie und Form stehen. Auch wo es sich um eine accidentale Form handelt, wie beim Siegeleindruck im Wachs, wird niemand nach der Einheit von Materie und Form fragen, und dasselbe gilt für die substantiale Form. Vgl. Met. 8, 6. Sodann wird die Einheit von Leib und Seele näher bestimmt durch die Bemerkung, es sei eine Einheit im eigentlichen Sinne wie die wirklich existierende Substanz eins ist. Das Mögliche ist nur uneigentlich seiend und eins. Die wirkliche Substanz ist im eigentlichen Sinne eins. Nun ist aber Leib und Seele zusammen eine solche wirkliche Substanz, wiederum laut der Definition der Seele. Also haben sie miteinander dieselbe Einheit des Seins und Wesens, wie sie überhaupt jeder Substanz zukommt.

Bis hierher reicht der erste Hauptabschnitt des ersten Kapitels. Es ist in demselben, wie wir sahen, die Definition der Seele aus allgemeinen Erwägungen abgeleitet und aufgestellt worden. Im zweiten Abschnitt, der bis zum Ende des Kapitels geht, wird sie der Anschauung näher gebracht.

„Im allgemeinen ist nun angegeben, was die Seele ist; das begriffliche Wesen nämlich, *οὐσία γὰρ ἡ κατὰ τὸν λόγον*. Dieses aber ist das eigentliche Was eines solchen (beseelten) Körpers, *τοῦτο δὲ τὸ τί ἦν εἶναι τῷ τοιοῦτι σώματι*, wie wenn ein Werkzeug, z. B. ein Beil, ein physischer Körper wäre; denn es wäre das Beilsein sein Wesen, und es wäre die Seele; denn nachdem dies abgetrennt worden wäre, wäre es kein Beil mehr außer dem bloßen Namen nach. Indessen ist hier nur ein Beil vorhanden. Denn nicht eines solchen Körpers wesentliches Was und Begriff ist die Seele, sondern eines derartigen (beseelten) physischen Körpers, der das Princip der Bewegung und Ruhe in sich hat. — Wir müssen uns aber das Gesagte auch an den Teilen veranschaulichen. Wäre das Auge ein lebendes Wesen, so wäre die Sehkraft seine Seele. Denn diese ist das begriffliche Wesen des Auges. Das Auge aber ist die Materie der Sehkraft, nach deren Wegfall es kein Auge mehr ist, als höchstens dem Namen nach, wie ein steinernes oder gemaltes. Man muß nun die Sache von dem Teil auf den ganzen lebendigen Körper übertragen; denn analog wie Teil zu Teil verhält sich die ganze sinnliche Empfindung zum ganzen sinnlich empfindenden Körper als solchem“, Zeile 9 bis 25.

Wir haben schon gesehen, daß Aristoteles, wo er die Definition der Seele vorbereitete, die Bestimmungen bezüglich der Seele selbst und diejenigen bezüglich ihres Subjektes gesondert berücksichtigte. Ähnlich verfährt er hier, wo es sich um die nachträgliche Erläuterung der gegebenen Definition handelt. Denn im gegenwärtigen Abschnitte gelten die Verdeutlichungen der Seele selbst. Gleich darauf aber wird eine kurze Erklärung bezüglich ihres materiellen Substrates, des Leibes, folgen. Er vergleicht also im vorliegenden Text das lebendige Wesen einmal mit einem Werkzeug, dann mit einem einzelnen Sinnesorgan und sagt, daß sich die Seele ähnlich verhält wie

bei einem Werkzeug die Gestaltung oder Konstruktion und bei einem Sinnesorgan der Sinn.

Im allgemeinen, sagt er, ist das Wesen der Seele hiermit angegeben. Er wird nämlich die besonderen Bestimmungen folgen lassen, wenn die einzelnen Stufen des Seelenlebens zur Behandlung kommen. Sie ist das begriffliche Wesen, die Form, im Gegensatz zur Materie. Sie ist das, was den belebten Körper zum belebten Körper macht. Diese Bestimmung wird nun durch Vergleiche verdeutlicht, zuerst durch den Vergleich des belebten Körpers mit einem Instrument. Die substantiale Form läßt sich nämlich nicht sinnlich vorstellen, darum wird sie mit einer accidentellen Form, einer Kunstform, verglichen. Nehmen wir an, ein Beil würde, wie durch die Kunst, so durch die Natur hervorgebracht. Wir werden hier wohl im Sinne des Aristoteles hinzudenken müssen, daß es dann auch beseelt sein würde, ähnlich wie eine Pflanze, weil es ja verschiedene Teile, also wenn man so sagen darf, eine Art Organisation hat. Dann wäre das Beil-sein, *τὸ κελίχει εἶναι*, d. h. die eigentümliche Herstellung, durch die es zu seinen Verrichtungen taugt, seine substantiale Form und seine Seele, so daß es nach Verlust derselben aufhörte ein Beil zu sein, weil es nämlich sein eigentliches Wesen und Sein verloren hätte. In Wirklichkeit ist es nun freilich nur ein Beil, bei dem die Form in Bezug auf den Stoff nur accidentelle Bedeutung hat, und hierin liegt die Unähnlichkeit des Vergleiches. — Wiederum läßt sich die Sache an einem einzelnen Sinnesorgan verdeutlichen. Denn die Verrichtung des einzelnen Organes ist ein konkreteres und darum bekannteres Ding als Leben und Lebensthätigkeit im allgemeinen, oder es sind auch, wie Thomas von Aquin a. a. O. bemerkt, die Teile, d. h. die Vermögen der Seele uns bekannter als die Seele selbst. Es wird also das Sehvermögen zum Vergleich herbeigezogen. Wäre das Auge ein vollständiges Lebewesen, so wäre das Gesicht oder die Sehkraft seine substantiale Form oder seine Seele, das Auge selbst aber, d. h. das körperliche Organ, wäre die Materie der Sehkraft. Würde letztere erlöschen, so hörte das Auge auf, Auge zu sein. Es könnte nur noch in der Weise Auge genannt werden, wie man auch von dem Auge einer steinernen

Bildsäule oder von gemalten Augen redet. So ist die ganze sinnliche Seele das begriffliche Wesen oder die substantiale Form des sinnlich belebten Leibes, insofern er nämlich ein solcher ist, d. h. insofern er lebt und empfindet. — Von neuem sieht man hieraus auf das deutlichste, wie nach Aristoteles das Sein und Wesen des Leibes von der Seele herkommt und mit ihrem Sein eins ist. Entweicht die Seele, so ist es nicht mehr derselbe Leib. Er hat sein altes Sein und Wesen nicht mehr.

Fortsetzung des Textes. „Es ist aber nicht das, was die Seele verloren hat, unter dem der Potenz nach Lebendigen zu denken, sondern das, was sie hat. Same und Frucht aber sind der der Potenz nach so beschaffene Körper.

Wie nun das Schneiden und das Sehen, so ist das Wachen Entelechie, wie aber das Gesicht und die Tauglichkeit eines Werkzeuges, so ist es die Seele. Der Leib aber ist das der Potenz nach Seiende. Aber wie das Auge aus dem Augapfel und der Sehkraft besteht, so ist dort Seele und Leib das Tier.

Dafs nun die Seele vom Leibe nicht trennbar ist oder einige Teile von ihr, wenn sie von Natur aus teilbar ist, kann nicht zweifelhaft sein. Denn sie fällt mit der Wirklichkeit einiger Teile geradezu zusammen, *ἐνίων γὰρ ἡ ἐντελέχεια τῶν μερῶν ἐστὶν αὐτῶν*. Aber bezüglich einiger (Teile) freilich steht dem nichts im Wege, indem sie keines Körpers Entelechien sind.

Noch aber ist es zweifelhaft, ob die Seele so des Leibes Entelechie ist, wie der Schiffer die des Schiffes.

Im Umrifs sei nun hiermit die Begriffsbestimmung und annähernde Beschreibung der Seele gegeben,“ 412 b 25—413a 10, Schluß d. Kap.

Im ersten Absatz dieses Textes erfolgt eine nähere Bestimmung über den Teil der Definition der Seele, der sich auf ihr Substrat bezieht. Es wird das potential Lebendig als Erfordernis des psychisch begabten Körpers erläutert. Der entseelte Körper ist kein dem Vermögen nach lebendiger Körper, sondern nur der aktual beseelte. In der Definition steht nur darum statt lebendig potential lebendig, weil der lebendige Körper beides zusammen wäre, Seele und Leib; es soll aber in der Definition der Leib im Gegensatz zur Seele stehen. Weil nun blofs der-

jenige Leib im Sinne unserer Definition potential lebendig ist, der es zugleich aktual ist, so folgt auch, daß die der Beseelung erst entgegenreifenden Körper, Samen und Früchte, nicht potential lebendig sind: sie haben bloß das Vermögen, dem Vermögen nach lebendiger Leib zu sein — eine Bestimmung, die man nach unsern frühern Ausführungen über die zur Beseelung erforderliche Organisation des Leibes leicht verstehen wird.

In den folgenden Zeilen wird an der Hand der angewandten Vergleiche erklärt, was Seele, was Leib, und was beides zusammen ist. Die Seele ist die Entelechie, aber nicht wie das Schneiden des Beils und das Sehen des Auges — das ist vielmehr die zweite Entelechie, das Wachen der Seele, d. h. ihre Thätigkeit —, sondern so wie Sehkraft und Schneidigkeit. Der Leib aber ist gegenüber der Seele das Potentiale, und Seele und Leib zusammen sind das lebendige Wesen, wie Sehkraft und Angapfel das Auge.

Der folgende Absatz ist sehr wichtig. Er enthält zunächst als Folgerung aus der aufgestellten Definition den Satz, daß die Seele, zum Teil wenigstens, vom Leibe nicht trennbar ist, also mit ihm stirbt. Diese Folgerung wird auf den Satz gestützt: sie, die Seele, ist die Wirklichkeit einiger Teile selbst. Was bedeuten diese Worte? Dies, daß die Seele in einer Beziehung immer nichts weiter ist als die Entelechie einiger und zwar untergeordneter Teile oder Vermögen der Seele. In den Pflanzen und Tieren ist das selbstverständlich, weil sich da nur vegetatives und sensitives Vermögen findet. In der intellektiven Seele aber finden sich diese Stücke wieder, wobei man freilich noch nicht weiß, ob sie für sich bestehen oder mit dem Verstand eine Substanz bilden — denn das wird sich erst später entscheiden. Wo nun die Seele, wie in den Pflanzen und Tieren, einfach nichts weiter ist als der vegetative und sensitive Teil, da kann sie offenbar nicht vom Leibe getrennt werden. Denn wachsen kann nur das Gewächs und fühlen nur der sinnlich belebte Leib. Und auch in der intellektiven Seele wird das vegetative und sensitive Vermögen sterben, wenn es überhaupt möglich ist, daß Teile der Seele von einander getrennt werden.

Sollte aber die Seele nicht teilbar sein, dann würden die niederen Vermögen mit und in dem Geiste fortleben.

Denn „bezüglich einiger Teile steht dem allerdings (dafs sie vom Leibe getrennt werden) nichts entgegen, indem sie keines Körpers Entelechien sind“: οὐ μὴν ἀλλ' ἐνιά γε οὐθὲν κωλύει, διὰ τὸ μηθενὸς εἶναι σώματος ἐντελεχείας. In diesen Worten spricht Aristoteles seine wissenschaftliche Überzeugung aus, dafs der Unsterblichkeit der intellektiven Seele nichts im Wege stehe, da, wie er später noch eigens zeigen wird, die eigentümliche Thätigkeit des Geistes, das Denken, ohne körperliches Organ rein von der Seele selbst vollzogen wird. Wo aber eine Thätigkeit ohne den Leib ist, da ist auch ein Dasein ohne ihn möglich.

Nachdem Aristoteles erklärt hat, dafs die Unmöglichkeit der Abtrennung einiger Seelenteile vom Leibe nicht zweifelhaft sei, dagegen der Trennbarkeit des höchsten Seelenteils nichts im Wege stehe, fügt er bei: „noch aber ist es zweifelhaft, ob die Seele so des Leibes Entelechie ist, wie der Schiffer die des Schiffes.“ Diese Erklärung mufs auf den ersten Blick nicht wenig befremden. Sie zielt ohne Zweifel auf die Meinung Platons, welcher die Seele, ihren Charakter als Wesensform aufhebend, zur blofsen Einwohnerin und Bewegerin des Leibes machte. Von dieser Meinung wird also gesagt, dafs über sie mit dem Bisherigen noch nichts entschieden sei. Nun aber hat das vorliegende Kapitel doch gerade dies klargestellt, dafs die Seele mit dem Leibe als dessen substantiale Form eine Einheit des Seins bildet. Man sollte also meinen, es werde hier wieder alles, was bisher gelten sollte, über den Haufen geworfen. Indessen man bemerke, dafs hier von dem höheren Seelenteil, dem Geiste, die Rede ist, der bei Plato als die eigentliche menschliche Seele der niederen tierischen mit ihren beiden Teilen, Eifer und Begierde, gegenübersteht. Wenn nun die höhere Seele wirklich in dem Sinne ein eigener Teil der Seele ist, dafs sie mit der niederen keine eine und einzige Substanz bildet, so wird niemand sie, sondern höchstens die niedere Seele als Wesensform des Leibes ansehen. Sie wäre dann in der That wie der Schiffer nur Lenkerin des beseelten Leibes. Wenn sie dagegen mit der niederen Seele

der Substanz und dem Sein nach eins ist, dann wäre an bloße Einwohnung nicht zu denken. Es wird also die Entscheidung davon abhängen, ob die vernünftige Seele im Menschen mit der sensitiven eins ist, und diese Entscheidung bringt das folgende Kapitel, indem es einfach die Thatsache des Selbstbewußtseins anruft, wonach wir es sind, die durch die Seele zugleich leben und empfinden und denken. —

Wir verabschieden uns von diesem Kapitel, nicht ohne auf seine Zeichnung des Seelenbildes einen Blick der Bewunderung zu werfen. Man erkennt in diesem Bilde den genialen Blick des Meisters, der die charakteristischen Züge des Urbildes sicher erfalst hat, man erkennt die feste Hand, die sie zur Darstellung bringt. Anknüpfend an die allgemeinsten Kategorien des Seienden weist Aristoteles seinen Gegenstand zuerst in die rechte Umgebung zu bringen, sodann zeichnet er ihn getreu nach seiner wahren Natur, indem er ihn weder nach Weise Platons idealisiert und über die materielle Sphäre ganz und gar hinausrückt, noch ihn mit Demokrit und Empedokles degradiert, des höheren Adels entkleidet und zum gemeinen Staubgebilde macht. Aristoteles war vielleicht der erste, der es unternahm, das Wesen der Seele wissenschaftlich zu beschreiben, aber was er über sie in dem einen Kapitel als Frucht seines Nachdenkens darbietet, ist zum Ausgang und zur Grundlage der psychologischen Forschung für die Jahrtausende geworden.

2. Abschnitt. Begründung des aufgestellten Begriffes.

Wie der Wesensbegriff der Seele in dem bis jetzt behandelten Kapitel zur Darstellung gelangt, so wird er im folgenden an der Hand der im Seelenleben gegebenen Thatsachen begründet. Man muß diesen Zusammenhang zum Zwecke des richtigen Verständnisses wohl vor Augen halten. Mitunter faßt man das zweite Kapitel so auf, als wolle es eine zweite Definition der Seele geben und so die erste gewissermaßen vervollständigen. Man findet dann diese neue Definition in dem Satz aufgestellt: „Die Seele ist das, wodurch wir ursprünglich leben, empfinden und denken“, 414 a 12. Indessen ist dieser Satz wohl eher im Zusammenhang der Begründung der bereits gegebenen Defi-

tion vorgebracht. Auch muß man sich gegenwärtig halten, auf welche Punkte es bei der Rechtfertigung der aufgestellten Begriffsbestimmung ankommen werde. Erstens wird im allgemeinen zu zeigen sein, daß die Thatsachen des Lebens in dem Lebendigen ein höheres Princip erfordern, das als substantiale oder Wesensform zu betrachten ist. Da sodann in den Tieren und Menschen kombinierte Stufen des Lebens erscheinen, in den ersteren aufser dem vegetativen das sensitive, in den letzteren überdies das intellektive, so ist zu zeigen, daß die höheren jedesmal mit der niederen eine Einheit des Seins bilden, daß sie also nicht wie etwas zur niederen Stufe als zur substantialen Form Hinzukommendes, sondern vielmehr mit der niederen Stufe die substantiale Form selbst sind. Es wird also bei den Tieren die Einheit des vegetativen und sensitiven, beim Menschen die des vegetativen, sensitiven und intellektiven Lebens nachzuweisen sein. Nur unter diesem Gesichtspunkt, will uns bedünken, läßt sich in dem vorliegenden Kapitel eine geordnete Entwicklung erkennen. Aristoteles selbst hat es unterlassen, den Zusammenhang der Gedanken anzugeben. Er reiht das einzelne lose aneinander und überläßt es unserm Nachdenken, den leitenden Faden zu finden. Der Anfang des Kapitels lautet:

„Da sich aber aus dem zwar Dunkeln aber sinnlich Näherliegenden das Deutliche und dem Begriffe nach Bekanntere ergibt, so müssen wir in dieser Weise neuerdings versuchen, es mit der Seele anzugehen. Denn die Begriffsbestimmung hat nicht bloß, wie die meisten Definitionen thun, anzugeben, daß etwas ist, sondern es muß in derselben auch die Ursache enthalten und ersichtlich sein. Nun aber sind die Definitionen wie Schlufssätze; nehmen wir z. B. den Begriff der Quadratur! Er laute: ein einem ungleichseitigen Viereck gleiches gleichseitiges Rechteck. Diese Definition drückt den Schlufssatz aus. Lautet sie dagegen: die Quadratur ist die Auffindung der mittleren Proportionale, so bringt sie den Grund der Sache zum Ausdruck,“ 423 a 11—20.

Dieser Text bildet die Einleitung des Kapitels und bereitet darauf vor, daß im folgenden die Begründung der aufgestellten Definition versucht werden soll. Diese Begründung soll sich auf

die Erscheinungen oder Äußerungen des Seelenlebens stützen, die zwar an sich weniger intelligibel sind als die Seele selbst, weil sie ihr ganzes Sein nur von ihr haben, die aber für unsere Erkenntnis näher liegen. Denn wir müssen das Wesen aus der Erscheinung, das Intelligible aus dem Sinnlichen erheben. Aristoteles bemerkt also, daß bezüglich der Seele und ihrer Wesenheit bereits das fertige Ergebnis vorgelegt worden sei, noch bevor es aus den Thatsachen des Seelenlebens abgeleitet worden. Mit der gelieferten Definition verhalte es sich, wie wenn man in der Geometrie die Quadratur eines beliebigen Vierecks dahin bestimme, es sei ein gleichseitiges Rechteck, das dem betreffenden Viereck gleich sei. Aus dieser Bestimmung ersehe man zwar die wesentliche Beschaffenheit, nicht aber, wie ein solches Viereck hergestellt werde, auf welchem Wege man es finde. Erst wenn man diesen Weg angegeben habe, habe man den Grund für die wesentliche Beschaffenheit des geforderten Vierecks nach ihrem tatsächlichen Vorhandensein ersichtlich gemacht. Ähnlich also, so müssen wir uns die Anwendung hinzudenken, haben wir jetzt noch die Begründung der Definition der Seele zu erbringen. — Mit dem Kommentar des Aquinaten ist zu bemerken, das die Begründung der Quadratur aus der mittleren Proportionale (jener Linie, die sich zu einer Vierecksseite verhält, wie die andere zu ihr) einen Beweis a priori, dagegen die Begründung der Definition der Seele aus dem Seelenleben einen Beweis a posteriori bildet, daß also die Ähnlichkeit nicht auf diesen Punkt des Vergleiches auszudehnen ist.

Fortsetzung des Textes. „Wir sagen nun, um hiermit die Untersuchung zu beginnen, daß das Beseelte sich vom Unbeseelten durch das Leben unterscheidet. Indem man aber von Leben in mehrfacher Bedeutung redet, so sagen wir auch dann schon, daß etwas lebe, wenn es bloß eins von den nachgemeldeten Stücken hat: Verstand, Empfindung, örtliche Bewegung und Ruhe, überdies vegetative Bewegung und Abnahme und Wachstum. Demgemäß scheinen auch alle Vegetabilien zu leben. Denn sie haben augenscheinlich ein Vermögen und Princip von der Art in sich, daß sie durch dasselbe nach entgegengesetzten Richtungen zu Wachstum und Abnahme geführt werden. Sie

wachsen ja nicht bloß nach oben, aber etwa nach unten nicht, sondern gleichmäßig nach beiden Richtungen und überallhin und nähren sich und leben unausgesetzt, so lange sie Nahrung aufnehmen können. Dieses kann aber von den andern (Vermögen) getrennt sein, die andern aber bei den sterblichen Wesen nicht von ihm. Man sieht das an den Vegetabilien, die kein weiteres psychisches Vermögen besitzen. Das Leben nun kommt dem Lebendigen wegen dieser Ursache zu, ein Tier aber ist etwas erst durch die Empfindung. Denn auch die Wesen, die sich nicht bewegen und ihren Ort wechseln, aber Empfindung besitzen, nennen wir Tiere und sagen von ihnen nicht bloß, daß sie leben. Als erstes empfindendes Vermögen eignet jeglichem das Gefühl. Wie aber das vegetative Vermögen vom Gefühl und jeder Empfindung getrennt sein kann, so das Gefühl von den andern empfindenden Vermögen. Vegetatives Vermögen nennen wir den Teil der Seele, den auch die Pflanzen haben, die Tiere aber haben, wie die Erfahrung lehrt, alle das Gefühlsvermögen. Aus welchem Grunde dies beides gilt, werden wir später angeben. Für jetzt sei nur soviel festgestellt, daß die Seele das Princip der genannten Dinge ist und sich nach folgenden Vermögen begrenzt: vegetatives, sensitives, intellektives Vermögen und Vermögen der Ortsbewegung“, a 20 — b 13.

In diesem Abschnitt werden die verschiedenen Stufen des Lebens angegeben und erklärt, daß ihnen die Seele als eigenes Princip zu Grunde liegen müsse. Für die unterste Stufe, die Vegetation, wird dies eigens, wenn auch kurz, bewiesen. Für die andern wird es uns überlassen, die Erwägung anzustellen, daß die höhere Lebensthätigkeit a fortiori die Seele als Princip erfordert. Der Beweis für ein Lebensprincip in den Pflanzen wurde von uns schon früher betrachtet. Er stützt sich auf die der Vegetation eigentümlichen Bewegungsvorgänge. Hier sei nur noch nachgetragen, daß die Bemerkung im Texte, die Pflanze wachse nicht bloß nach oben, anscheinend gegen die Auffassung gekehrt ist, wonach das elementarische Feuer der Grund des vegetabilischen Wachstums sein soll. Da nämlich das Feuer, wenn auch in uneigentlichem Sinne, wächst und nach oben strebt, so erklärte Empedokles nach dem 4. Kapitel, 415 b 28,

daraus das Wachsen der Pflanzen nach oben. Demgegenüber wird betont, daß die Pflanzen auch nach unten wachsen, indem z. B. die Stämme der Bäume sich auch unten verdicken, und daß sie nicht minder nach rechts und links zunehmen, wie die Kräuter im Blattwerk und die Bäume in ihren Wipfeln. An die Vegetation, die den Pflanzen eigentümlich ist, reiht sich nun als höhere Stufe, die niedere allezeit einschließend, die Empfindung oder Wahrnehmung, die das Tier unterscheidet. Die Empfindung verzweigt sich in verschiedene Äste nach den verschiedenen Sinnen, so aber, daß das Gefühl oder Getast allezeit gewissermaßen den Grundstock bildet. Ohne Gefühl kein anderer Sinn, wie ohne Vegetation kein sinnliches Empfinden überhaupt. Die Gründe für dieses Abhängigkeitsverhältnis verspricht Aristoteles später beizubringen, nämlich in den beiden letzten Kapiteln der ganzen Schrift. Daß sich endlich als letzte Stufe über allen der Verstand erhebt, hatte Aristoteles schon gesagt, als er in den ersten Zeilen dieses Abschnittes die sämtlichen Vermögen in absteigender Reihenfolge vom Verstande beginnend aufzählte. So sehen wir, daß die Seele als besonderes Princip, ἀρχή, allen den genannten Vermögen zu Grunde liegt, und es fragt sich jetzt, in welchem Verhältnisse diese Vermögen zur Substanz der Seele stehen. Denn nur wenn sie alle in der einen Seelensubstanz wurzeln, kann die Seele auf allen Stufen als formales Princip des Leibes angesehen werden. Wenn dagegen die einzelnen Vermögen in demselben Individuum nur lose und gleichsam selbständig nebeneinander stehen, so könnte höchstens das niedrigste von ihnen substantiale Form des Leibes sein, indem es ihm die zum wirklichen Dasein erforderliche Vollendung gäbe. Dies also wird unser Philosoph im folgenden untersuchen, wie die einzelnen Vermögen der Seele sich zu ihrer Substanz verhalten.

Fortsetzung des Textes. „Ob aber jedes dieser Vermögen die Seele oder ein Teil der Seele ist, ψυχὴ ἢ μέρος ψυχῆς, und wenn Teil, ob so, daß es bloß dem Begriffe nach trennbar ist, oder auch dem Orte nach, ist bei einigen nicht schwer zu sehen, bei andern aber bereitet es Schwierigkeiten. Denn wie bei den Pflanzen erfahrungsmäßig einige nach der Zerteilung auch in der Trennung von einander fortleben, indem die ihnen eigen-

tümliche Seele der Wirklichkeit nach in jeder Pflanze eine, der Möglichkeit nach aber eine Mehrheit ist, so sehen wir es auch bezüglich einer andern Stufe der Seele mit den Kerbtieren geschehen, wenn sie zerschnitten werden. Denn jeder der beiden Teile hat Empfindung und örtliche Bewegung, wenn aber Empfindung, dann auch Phantasie und Strebevermögen; denn wo Empfindung ist, da ist auch Schmerz und Lust, wo aber diese sind, da ist notwendig auch Begierde. Bezüglich des Verstandes aber und des Denkvermögens ist noch nichts ausgemacht, indessen scheint er eine andere Gattung von Seele zu sein, die allein getrennt werden kann, wie das Ewige vom Vergänglichen. Was aber die übrigen Teile der Seele betrifft, so geht aus dem Gesagten klar hervor, daß sie nicht trennbar sind, wie einige behaupten. Dagegen ist zweifellos, daß sie dem Begriffe nach von einander verschieden sind. Denn empfindungsfähig sein ist etwas anderes als einer Meinung fähig sein, wenn anders Empfinden etwas anderes ist als Meinen, und ebenso ist es mit allen andern Vermögen, die wir genannt haben. Ferner besitzen einige Sinnenwesen alle diese Vermögen, andere nur einen Teil von ihnen, noch andere nur ein einziges. Dieses begründet den Unterschied der Sinnenwesen. Warum, das müssen wir später untersuchen. Ähnlich verhält es sich mit den Sinnen; einige Tiere haben alle, andere nur einige, noch andere nur einen einzigen, und zwar den notwendigsten, das Gefühl,“ 413 13—414 a 4.

In diesem Abschnitt wird die Einheit der Tierseele bewiesen. Die Erörterung hat zwei Teile. Im ersten steht der Beweis, geführt aus der Unteilbarkeit der Tierseele, und diese wird aus der Thatsache gefolgert, daß die Tierseele sich in gewissen Kerbtieren, wenn man sie zerschneidet, in jedem Stück nach allen Vermögen wiederfindet. Im zweiten wird von dieser Unteilbarkeit die intellektive Seele ausgenommen. Der Verstand scheint nämlich von den niederen Vermögen getrennt werden zu können, und demnach gilt jener Beweis für ihn nicht mit. Im einzelnen wird zunächst bemerkt, es mache die Frage der Trennbarkeit bei einigen Vermögen keine Schwierigkeiten, wohl aber bei andern. Um die Spitze dieser Worte zu verstehen, vergesse man nicht, daß es sich in letzter Instanz nicht um die Untrennbarkeit der

Seelenvermögen handelt, sondern um ihre substantiale Einheit. Die Untrennbarkeit wird hier nur darum erörtert, weil sie für die Tierseele einen Beweis der Einheit liefert. Für die menschliche Seele ist ein anderer Beweis zu erbringen, dem wir im folgenden Abschnitt begegnen werden. Ferner beachte man, daß der Sinn der Alternative *ψυχή ἢ μέρος ψυχῆς* wohl nur der sein kann, den wir in unserer Übersetzung ausgedrückt haben: ob jedes Vermögen die Seele oder ein Teil der Seele ist. Kreuz hat in seiner Übersetzung: ob aber jedes von diesen eine Seele ist. Genau ebenso von Kirchmann. Diese Auffassung wird schon durch die Worte des Textes widerlegt: *ψυχή* kann nicht das eine Mal eine Seele heißen, das andere Mal die Seele. Aber diese Auffassung läßt unsern Philosophen auch etwas Unlogisches sagen. Wir haben eine doppelte Alternative im Text, die eine: ist das einzelne Vermögen die Seele oder ein Teil von ihr? die andere: wenn letzteres, kann der Teil von den andern bloß im Denken oder auch wirklich getrennt werden? Wenn nun das erste Glied der ersten Alternative bedeutet: eine Seele für sich, so kann das zweite Glied derselben Alternative nicht diesen selben Begriff einschließen. Das ist aber der Fall, denn die zweite Alternative zeigt, daß der Begriff Teil auch den des trennbaren Teiles in sich faßt. Das ist aber eine Seele für sich. Wenigstens kann der feine Unterschied zwischen trennbarem Teil und Seele für sich, der allerdings nach dem folgenden für die menschliche Seele bedeutungsvoll ist, hier kaum schon vorausgesetzt werden. Nein, Aristoteles nennt hier zuerst den Fall, daß das Vermögen mit der Seelensubstanz eins sei, wie er z. B. auch im letzten Kapitel des ersten Buches von der Seele fragt: „ist jedes Vermögen der ganzen Seele eigen, und ist es die Seele nach ihrer Totalität, durch die wir denken, empfinden u. s. w., oder gibt es für die verschiedenen Thätigkeiten verschiedene Teile?“ 411 a 30 ff. Sodann, da offenbar keine schlecht-hinnige Einheit zwischen Seele und Vermögen sein kann, da ja der Vermögen mehr sind, wird die Frage genauer gestellt: ist bloß ein begrifflicher oder auch ein realer Unterschied der Vermögen im Sinne faktischer Trennbarkeit anzunehmen? Aristoteles behauptet nun das erstere in Bezug auf die Vermögen der Tier-

seele und sucht den Beweis für die Untrennbarkeit der einzelnen Vermögen aus einer Thatsache der Erfahrung zu führen. Wie manche Pflanzen in ihren Ablegern, so leben auch einige Kerbtiere, wenn man sie zerschneidet, in beiden Stücken fort. Die Stücke ziehen sich nämlich, wenn man sie sticht, zurück, so daß sie Gefühl haben müssen. Hieraus folgert also unser Auktor, daß die Vermögen der Seele nicht von einander getrennt noch trennbar sind, wohl aber sei die Seele selbst in der Art teilbar, daß sie sich nach allen ihren Vermögen in beiden Teilen des zerschnittenen Tieres wiederfinde. Denn wo Gefühl ist, da auch eine Empfindung für Angenehmes und Unangenehmes, und wo diese, da auch Begierde. Es ist also die Seele aktuell in jedem Tier eine eine und einzige, potentiell aber ist sie so viel als zwei Seelen. Der Gedanke des Aristoteles wird noch verständlicher durch eine Parallelstelle aus dem letzten Kapitel des ersten Buches, wo er sich auf dieselbe Erfahrung wie hier be ruft, um zu beweisen, daß die Seele als Ganzes im ganzen Leibe sei, nicht nach getrennten Teilen in einzelnen Teilen des Leibes: „es möchte auch einer bezüglich der Teile der Seele fragen, welche Macht jeder derselben im Körper ausübe. Denn wenn die ganze Seele den gesamten Körper zusammenhält, so entspricht es, daß auch jeder Teil einen Teil des Körpers zusammenhalte. Dies gleicht aber einem Ding der Unmöglichkeit; denn welchen Teil der Geist und wie er ihn zusammenhalten soll, ist schwer auch nur zu erdichten. Es zeigt aber auch die Erfahrung, daß die Pflanzen zerteilt noch fortleben und des gleichen einige Kerbtiere, zum Erweis, daß sie dieselbe Seele der Art nach, wenn auch nicht der Zahl nach besitzen. Denn jeder der beiden Teile hat auf einige Zeit Empfindung und Ortsbewegung. Wenn sie aber nicht fortbestehen, so macht das keine Ungelegenheit. Denn sie haben keine solchen Organe, wodurch sie ihre Natur erhalten könnten. Aber nichtsdestoweniger finden sich in jedem der Teile sämtliche Teile der Seele, und sie sind gleichartig untereinander und mit der ganzen Seele, zum Erweis, daß sie von einander nicht trennbar sind, dagegen die ganze Seele teilbar ist.“ 411 b 14—27.

Was die Tragkraft dieses Argumentes anbetrifft, so hängt

dieselbe davon ab, ob die fraglichen Stücke wirklich und nicht blofs scheinbar eine Zeitlang Leben und Empfindung behalten. Denn in diesem Falle folgt wirklich, was Aristoteles will, dafs die Seele nach ihren Vermögen unteilbar, nach ihrer Substanz aber teilbar ist. Das Bedenken, dafs die Lebenssymptome in den Stücken nur von kurzer Dauer sind, wird nun zwar durch die Erklärung des Aristoteles einigermaßen abgeschwächt: wenn die Seele sich auch nicht lange behaupten kann, so kann sie doch recht wohl in beide Stücke übergegangen sein, weil die Erhaltung des Lebens von dem Vorhandensein aller Organe abhängt, die sich doch bei der Zerstückung nach beiden Seiten verteilt haben. Indessen bleibt immerhin sehr wahrscheinlich, dafs jene Bewegungen in den Stücken auf andere Weise erklärt werden müssen. Man denke nur an die Reaktionen von Froschschenkeln auf äufsere Reize, an die Zuckungen von strangulierten Tauben, oder an die merkwürdigen mikroskopischen Bewegungen der runden Körperchen in frisch ausgeronnenem Blut, und man wird sich sagen müssen, dafs wohl ähnliche Ursachen in den Stücken der Insekten die Bewegungen hervorbringen. So bliebe also dieser Beweis unsicher. Indessen ist derselbe leicht durch die aus der Natur der Sache gezogene Erwägung ersetzt, dafs das pflanzliche Princip in den Tieren dem sensitiven darum nicht selbständig gegenüberstehen kann, weil die Vegetation der Tiere von derjenigen der Pflanzen wesentlich verschieden ist und ganz und gar in das Sein des Tieres mithineingehört. Sie bildet einen tierischen Leib mit sinnlichen Organen und ist in ihrem eigenen Bestande vom sinnlichen Leben des Tieres abhängig. Die Wahrnehmung ermöglicht das Auffinden der Nahrung, der Hunger treibt zum Essen an, das Aufnehmen, Kauen und Verschlingen der Speise beruht auf willkürlicher Bewegung. Überdies würde ja auch die Annahme zweier gesonderten Lebensprincipe im Tiere dahinführen, dafs das sensitive Princip eine selbständige Substanz wäre. Wir sehen also, dafs, wenn auch die Erwägung unseres Philosophen die vorausgesetzte Beweiskraft nicht haben sollte, dennoch die Thatsache zweifellos bleibt, dafs die vegetative von der sensitiven Seele im Tiere nicht getrennt werden kann, und demnach steht auch die These aufser Zweifel, dafs

beide miteinander ein einheitliches Princip bilden. Wenden wir uns nun zum zweiten Teil des vorliegenden Abschnittes!

In ihm wird die Seele des Menschen von dem Gesetz der Unteilbarkeit ausgenommen. Ihr höchster Teil war vorhin unter dem Namen Geist, Nus, unter den Erscheinungsweisen des Lebens an erster Stelle aufgeführt worden, 413 a Zeile 23. Diesen Namen erklärt Aristoteles hier durch den andern: Vermögen zu denken oder geistig zu schauen, *θεωρητικὴ δύναμις*, und sagt: bezüglich des Geistes ist noch nichts offenbar, aber er scheint eine andere Gattung von Seele zu sein, und diese (Gattung) allein kann getrennt werden wie das Ewige vom Vergänglichen. Um den Sinn und die Berechtigung dieser Erklärung zu verstehen, müssen wir uns vergegenwärtigen, was Aristoteles gegen Ende des ersten Kapitels, 413 a 4 ff. gesagt hatte: diejenigen Seelenvermögen sind vom Leibe nicht trennbar, die nichts sind als Energie eines Körpers, für diejenigen dagegen, die das nicht sind, steht nichts im Wege, daß sie getrennt werden. Nach dieser Regel scheint die menschliche Seele als Inbegriff aller Seelenstufen einem Teil nach trennbar sein zu müssen, einem andern nach nicht; das kann sie aber nicht sein, wenn sie nicht in sich teilbar ist, genauer, wenn der Geist nicht von der Empfindung getrennt werden kann.

Man beachte in dem Text noch folgende Einzelheiten! Erstens heißt es: „der Nus scheint eine andre Gattung von Seele zu sein“, *ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι*. Die Aussage ist unbestimmt gehalten. Eine andere Gattung soll heißen, nicht ganz an den Leib gebunden und in ihn versenkt, weil eben mehr als Form des Leibes, welche als solche den Leib nicht überdauert. Aber eben diese höhere Natur des Geistes ist noch nicht bewiesen, wird vielmehr erst später, im 4. Kapitel des 3. Buches, aus dem Denken der allgemeinen Begriffe gefolgert. Es heißt sodann nicht: und diese Gattung scheint getrennt werden zu können, sondern: sie kann getrennt werden. Liegt hierin eine Absicht, so soll bedeutet sein, ungewiß sei zwar noch die Natur oder das Geschlecht, *γένος*, des Geistes, gewiß aber, daß ein solch höheres Geschlecht von Seelen, deren Thätigkeit nicht vom Stoff getragen werde, von den Seelen gemeiner Gattung trennbar

sei. Endlich heißt es: wie das Ewige vom Vergänglichem. Bei Aristoteles ist nur das vergänglich, *φθαρτόν*, was auf natürlichem Wege geworden, was ein *γενητόν* ist. „Wenn etwas vergänglich ist, so ist es notwendig auch geworden,“ heißt es im 12. Kapitel des 1. Buches de coelo, 282 b 2. Es scheint also nach Aristoteles angenommen werden zu müssen, daß die vegetative und sensitive Seele des Menschen gezeugt ist. Ob dies wirklich die Meinung des Aristoteles sei, werden wir später sehen.

In den folgenden Worten: „was aber die übrigen Teile der Seele betrifft“, u. s. w. wird im Anschluß an das vom Nus Gesagte und im Gegensatz dazu erklärt, daß die Teile der andern Seelen nicht wirklich von einander getrennt werden können oder örtlich getrennt sind, wie Plato vom Eifer und der Begierde behauptete, vielmehr könnten sie nur im Denken von einander getrennt werden, insofern, als der Begriff des einen Seelenvermögens ein anderer sein muß als der des andern, wie auch der Begriff des Meinens sich von dem des Wahrnehmens unterscheidet.

Die folgenden Worte: „ferner besitzen einige Sinnenwesen,“ u. s. w. weisen auf die verschiedenen Grade des Lebens und der Vollkommenheit in den Sinnenwesen hin. Einige Sinnenwesen: *ζῷα*, nicht Tiere, haben alle Seelenvermögen ohne Ausnahme: die Menschen; andere einige: die höhern und niederen Tiere; andere nur eines, das Getast: die niedrigsten Tiere. Und das bildet den Unterschied der Sinnenwesen, indem ein jedes seine spezifische Differenz von dem höchsten Seelenvermögen, womit es begabt ist, hernimmt. Woher dieser Unterschied im Tierreich stamme, d. h. welche Voraussetzungen im Organismus ihn bedingen, soll später zur Sprache kommen. Eine ähnliche Abstufung wie bezüglich der Seelenvermögen zeigt sich auch in den fünf äußeren Sinnen: einige Tiere haben alle Sinne, andere nur einige von ihnen, noch andere nur das einzige Getast. — Diese ganze Klassifikation steht hier offenbar als Überleitung auf den Menschen und seine Seele, an der im folgenden die Definition der Seele bewiesen werden soll. Die Abstufung innerhalb des sinnlich Beseelten wird also bemerklich gemacht, um zur höchsten Stufe überzugehen, ähnlich wie vorhin der Übergang zu der

sensitiven Seele der Tiere durch die Gegenüberstellung der Pflanzen und der Tiere vorbereitet wurde, 413 a 31—b 10.

Text. „Da aber in doppelter Weise gesagt wird, daß wir durch etwas leben und empfinden, gerade wie daß wir durch etwas verstehen — wir meinen nämlich bald das Verständnis, bald die Seele, denn nach unsrer Weise zu reden sind wir durch jedes dieser beiden verständig; ebenso ist uns das, wodurch wir gesund sind, das eine Mal die Gesundheit, das andre Mal ein Teil des Körpers oder auch der ganze Körper; von den genannten Dingen ist aber Verständnis und Gesundheit eine Art Gestalt und Form und der Begriff und gleichsam die Energie eines aufnehmenden Principes, das eine nämlich des Verständisfähigen, die andere des der Gesundheit Fähigen — denn die Energie der wirkenden Principe scheint in dem leidenden und entsprechend disponierten Princip zu sein —, und da nun die Seele das ist, wodurch wir ursprünglich leben und empfinden und denken, so möchte sie folgerichtig eine Art Begriff und Form, aber nicht Materie und Subjekt sein. Da nämlich, wie wir oben gesagt haben, die Substanz in dreifachem Sinne genommen wird, als Form, Materie und Kompositum, wobei die Materie Vermögen, die Form Entelechie ist, so ist, da das Kompositum dieser beiden das Lebendige ist, nicht der Leib die Entelechie der Seele, sondern diese die eines bestimmten Leibes,“ 4—19.

Der Beweis, der in diesem Abschnitt für den Formcharakter der menschlichen Seele geführt wird, stützt sich auf die Erwägung, daß die Seele das ist, wodurch wir zuerst oder ursprünglich leben, empfinden und denken: $\phi\acute{\iota}\zeta\omega\mu\epsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \alpha\lambda\theta\alpha\text{-}\nu\acute{o}\mu\epsilon\theta\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \delta\iota\alpha\nu\omicron\upsilon\mu\epsilon\theta\alpha\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\omega\varsigma$. Befremden muß auf den ersten Blick die Art, wie dieser Beweisgrund vorgetragen wird, wir meinen den nächsten Sinn, den er im Zusammenhang der Schlußfolgerung hat; denn er scheint nur zu besagen: die Seele muß jenes Erste sein, insofern der Leib es nicht sein kann. Indessen suchen wir zuerst den Abschnitt für sich zu erklären! In doppeltem Sinne, heißt es, sagen wir, daß wir durch etwas leben, empfinden und verstehen, erstens so, wie wir sagen, daß wir durch das Verständnis verstehen und durch die Gesundheit gesund sind; zweitens so, wie wir sagen, daß wir durch die

Seele, die das Verständnis hat, verstehen, oder durch den Leib, oder vielmehr an dem Leibe oder an einem Teile desselben gesund sind. Es ist dies die Unterscheidung des ursprünglichen und ersten und des abgeleiteten und sekundären Grundes. Der ursprüngliche Grund ist der formale, der abgeleitete der materiale Grund, Text: „hierbei ist Verständnis und Gesundheit“ u. s. w. Nun ist aber, heisst es im Text weiter, die Seele ursprünglicher und mithin formaler, nicht materialer und tragender Grund aller und jeder Lebensthätigkeit in uns, Text: „da die Seele das ist, wodurch wir zuerst leben, empfinden und denken, so ist sie folgerichtig *λόγος τις καὶ εἶδος, ἀλλ' οὐχ ὕλη καὶ τὸ ὑποκείμενον.*“ Sollte aber einer noch nach dem Grunde fragen, aus dem die Seele erster und nicht sekundärer Grund des Lebens ist, so wäre zu erwidern, daß von den beiden Wesensbestandteilen des Menschen der Leib die Wesensbestimmung empfängt, die Seele sie gibt, jener ist also sekundärer, diese primärer Grund des Lebens, Text: „da nämlich, wie wir oben gesagt haben,“ u. s. w.

Diese Wiedergabe zeigt nun, daß hier zuletzt die Entscheidung auf das Dilemma hinausgespielt scheint: entweder die Seele oder der Leib erster Grund des eigentümlichen menschlichen Lebens. Wir erwarten aber, daß die Schwierigkeit ganz anders formuliert werde: Ist die Denkseele und vielleicht noch die empfindende, oder gar auch die vegetative Seele ein Princip für sich, oder bilden sie unter sich und mit dem Leibe ein Sein? Daß der Leib nicht durch sich das fühlende oder gar denkende Princip ist, dies, sollte man sagen, brauchte nicht besonders nachgewiesen zu werden.

Indessen zeigt sich auch hier wieder, daß die Aufspürung des Zusammenhangs und die Hinzunahme dessen, was dem aufmerksamen Leser oder Hörer gar wohl selbst überlassen werden konnte, zu einer vollständig befriedigenden Erklärung führt. Was den Zusammenhang betrifft, so hatte Aristoteles im bisherigen hinlänglich dargethan, daß die vegetative und sensitive Seele ein einheitliches Princip des Lebens ist. Daß ein solches Princip substantiale Form sei, setzt er freilich mehr voraus, als er es beweist. Aber er durfte dies, weil die Voraussetzung, wie wir

früher bemerkten, eine so einleuchtende ist. Demnach wäre nur noch zu zeigen, daß die intellektive Seele mit der sensitiven und vegetativen eins ist. Und hier, möchte man sagen, appelliert Aristoteles an uns selbst. Die Seele, sagt er, ist das, wodurch wir leben, empfinden und denken. Sagt uns nicht unser Bewußtsein, daß wir, die denken, es auch sind, die empfinden? Und liegt hierin nicht die Einheit des denkenden und des empfindenden Principis? Noch mehr! Liegt hierin nicht auch die Einheit dieses Principis mit dem Leibe? Wir, das ist nicht unsere Seele allein, es ist der Leib mit, unser ganzes Sein also ist es, das durch die Seele bestimmt wird, lebendiges, fühlendes, denkendes Sein zu sein, nicht als ob der Leib auch mitdächte, wie er wächst und fühlt, sondern weil die denkende Seele mit dem Leibe das eine menschliche Wesen bildet.

Hiernach wird man verstehen, warum Aristoteles es noch betonen mochte, daß nicht der Leib, sondern die Seele der erste Grund des Lebens ist. Die Einheit unseres Seins nach Leib und Seele und nach den verschiedenen Kräften unserer Seele liegt als Thatsache unseres Selbstbewußtseins vor. Ebenso bilden aber auch die beiden Teile unseres Seins, Leib und Seele, einen Gegensatz, und die Klarstellung ihres gegenseitigen Verhältnisses gehört zu den Aufgaben, die sich Aristoteles gestellt hat. So ist es nicht grundlos, daß er in den Beweis für den Charakter der Seele als hervorragendes Glied die Erwägung einflicht, nicht sie habe das Leben vom Leibe, sondern er von ihr.

Fortsetzung des Textes. „Und deswegen haben diejenigen ganz recht, welche dafür halten, daß die Seele weder ohne Körper noch selbst irgend ein Körper sei. Denn Körper zwar ist sie nicht, wohl aber eine Bestimmung des Körpers, *σώματος δέ τι*, und deshalb findet sie sich im Körper, und zwar in einem Körper von dieser bestimmten Art, und nicht wie die Früheren sie in den Körper einfügten, ohne dabei zu unterscheiden, in welchen und was für einen, obgleich auch die sinnliche Erfahrung nicht dafür spricht, daß jedes jedes Beliebige aufnimmt. So aber ist das Thatsächliche auch dem Begriffe gemäß. Denn die Entelechie eines jeden ist darauf veranlagt, in das der Potenz nach vorhandene und in den eigentümlichen Stoff einzutreten.

Dafs sie nun eine Entelechie und der Begriff dessen ist, was die Potenz hat, ein solches (Beseeltes) zu sein, ist hiermit klargestellt," 19—28. Schlufs d. K.

Es kommt in diesem Text ein neuer Beweggrund zum Vorschein, der unsern Philosophen so eben veranlafst haben mag, die anscheinend selbstverständliche Erklärung abzugeben, die Seele sei Entelechie des Leibes, nicht umgekehrt. Er knüpft nämlich hier an diese Erklärung einige Folgerungen an, die den Abschluß der Wesensbeschreibung der Seele bilden. Es sei, so sagt er zuerst, damit, dafs die Seele Entelechie eines Leibes sei, für die Meinung derer entschieden, nach denen sie weder ohne den Körper noch Körper sei. Sie ist nämlich nicht Körper, weil sie nicht Materie, eine Bestimmung des Körpers, weil sie seine Entelechie ist. Sodann bringt er eine zweite Folgerung. Die Seele ist in einem Körper von bestimmter Beschaffenheit und Art. Es ist nämlich jede Entelechie in dem als Träger, dessen Entelechie sie ist, und demgemäfs mufs der Träger oder das Subjekt der Entelechie entsprechend sein. Folglich besteht die Auffassung der Früheren nicht zu Recht, die die Seele unterschiedslos in jeden beliebigen Leib verwiesen. Die Pythagoreer sind gemeint, die wie die alten Ägyptier an die Seelenwanderung glaubten. Diese Auffassung ist mit der Erfahrung und der Spekulation gleich sehr verfeindet. Wir erfahren nicht, dafs jedes jedes Beliebige aufnimmt. Das Auge nimmt nur die Farbe, das Ohr den Ton auf, nur die Quantität ist der Gestaltung, nur der Ton der Höhe und Tiefe fähig (Trendelenburg erklärt abweichend die Worte: *καίπερ οὐδὲ φαινόμενον*: etsi ne veri quidem speciem habet). Ebenso ist es eine Forderung der Begriffe, dafs jede Entelechie, jede Wirklichkeit in ihre bestimmte und eigentümliche Materie aufgenommen werde. Es findet sich im 3. Kapitel des 1. Buches eine Äufserung, die diesen Gedanken beleuchtet. Die den Pythagoreischen Mythen folgen, sagt Aristoteles dort, reden ähnlich, wie wenn einer sagte: die Baukunst fahre in die Flöten: *ὥσπερ εἴ τις φατῆ τὴν τεκτονικὴν εἰς ἀνλοῦς ἐνδύεσθαι*, 407 a 34.

So schließt denn dieses Kapitel mit dem Hinweis auf die notwendige Beziehung, die zwischen Leib und Seele besteht.

Man übersehe aber nicht, wie wichtig dieser Hinweis in Bezug auf die menschliche Seele ist, von welcher Aristoteles unmittelbar vorher gesprochen hatte, um ihren Charakter als Entelechie des Leibes nachzuweisen. Also auch von ihr mit Einschluss des denkenden Vermögens, das er ausdrücklich genannt hatte, gilt, was hier von der Seele gesagt wird, daß sie nicht ohne den Leib, daß sie eine Bestimmung des Leibes, *σώματος τι*, ist. Dies soll mit Bezug auf sie gewiß nicht heißen, daß sie nach der Trennung vom Leibe nicht fortbestehen kann, sondern daß sie ihrer Wesenheit nach für den Leib bestimmt ist und ohne Beziehung auf ihn nicht gedacht werden kann. Diese Beziehung besteht eben darin, daß sie Wirklichkeit oder Wesensform des Leibes ist. Ferner liegt in dem *σώματος τι* und in dem vorausgehenden *ἐντελέχεια σώματος τινος*, daß die drei Vermögen der menschlichen Seele der Substanz nach Eins sind. Wäre doch sonst nicht einfach die menschliche Seele, sondern das vegetative oder sensitive Princip die Form. Endlich ist stillschweigend hier auch gesagt, daß die intellektive Seele unser eigentliches Selbst ausmacht, das, wodurch wir nach Leib und Seele wirklich sind. Denn sie als das höchste der vereinigten Seelenvermögen macht unsre eigentliche Art aus. „Das,“ so hatte Aristoteles gesagt, „bildet den Unterschied unter den lebendigen Wesen, ob sie alle oder einige oder nur ein einziges Vermögen haben,“ 413 b 32 ff. Man vergleiche hiermit Met. 8, 2: „die Definition aus den Unterschieden scheint die Definition der Form und der Energie zu sein,“ 1043, a 19.

Es ist also gewiß, daß Aristoteles die vernünftige Seele des Menschen miteinbegreift, wenn er hier die Seele unterschiedslos Entelechie des Leibes nennt oder von ihr sagt, sie sei nicht ohne den Leib, sei etwas, das zum Körper gehöre. Indessen stellt sich hier als großes Hindernis die Geistigkeit der Denkseele in den Weg. Wie kann der Geist mit dem Körper ein Wesen bilden, wie kann er ihm Eigenschaften verleihen, die nicht selbst geistig sind? Ferner hörten wir Aristoteles sagen, die vernünftige Seele, der Nus, könne von den andern getrennt werden. Aber wenn sie substantiale Form des Menschen ist, so muß sie mit der sensitiven und vegetativen Seele der Substanz nach eins

sein. Es ist aber unmöglich, daß eine geistige Substanz geteilt werde. Die Antwort auf diese Bedenken wollen wir im folgenden Abschnitt zu geben versuchen.

3. Abschnitt. Schwierigkeiten bezüglich der menschlichen Seele und ihre Lösung.

Wir haben gesehen, daß Aristoteles das große Problem der Vereinigung der Seele mit dem Leibe in einer Weise löst, die den Thatsachen unseres Bewußtseins gerecht wird. Wir erfassen uns im Selbstbewußtsein als ein einheitliches Wesen, als das eine ungeteilte Ich. Wir sind es gleichmäßig, die da leben wie die Pflanzen, wahrnehmen wie die Tiere, und denken wie die reinen Geister. Gleichzeitig aber finden wir uns aus zwei ganz verschiedenartigen Substanzen oder sagen wir Bestandteilen zusammengesetzt, aus einem Leibe, den wir mit allen Naturwesen gemein haben, und aus einer Seele, die uns von ihnen unterscheidet. Diese beiden so ungleichen Bestandteile sind also in uns zu einem Wesen vereinigt, sie sind der eine Mensch. Fragen wir aber nach der Stellung, die ein jedes in der Verbindung einnimmt, so ist klar, daß die Seele das bestimmende Princip des menschlichen Seins ist, der Leib aber ist das empfangende und tragende Princip. Jene ist also die Form, dieser die Materie des Menschen.

Hiermit ist aber gesagt, daß der Leib von der Seele seine ganze Wirklichkeit empfängt, also nicht bloß Empfindung und Leben, sondern auch das Dasein. Der mit der Seele vereinigte Leib hat für sich, abgesehen von der Seele, kein Sein, keinerlei Wirklichkeit. Sonst wäre die Seele nicht seine Wesensform, sie käme zu dem schon wirklichen Leibe als ein Accidens oder als eine andere Substanz hinzu. Das eine stritte mit dem Begriff der substantialen Form, das andere überdies mit unserm Bewußtsein.

Indessen wie wäre dies möglich? Wie soll die Seele, der Geist, dem Leibe ein körperliches Sein verleihen können? Vielen Gelehrten scheint dies heutzutage so unglaublich, so ungereimt, daß sie dem Gedanken nicht einmal näher treten. Er ist von vornherein für sie nicht erörterungsfähig.

Aber es ist doch ein Gedanke, der die rechtmäßige Konsequenz unbestreitbarer Prämissen bedeutet, ein Gedanke, den ein Aristoteles nicht bloß im Princip, sondern sozusagen auch ausdrücklich vertrat. „Das Leben ist dem Lebendigen das Sein.“ τὸ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναι ἐστίν, so sagt er im 4. Kapitel des 2. Buches von der Seele, 415 b 13; im 2. Kapitel aber hatte er uns belehrt, daß das Leben in vier Stufen sich entfalte, von denen die Ernährung die unterste, das Denken die oberste sei. Aber auch die Wissenschaft der ganzen christlichen Vorzeit hat diesen Gedanken fast allgemein sich zu eigen gemacht.

Ebendarum sind wir in keiner Verlegenheit, wenn wir denselben einigermassen dem Verständnis näher bringen sollen. Die Vertreter der Scholastik in älterer und neuerer Zeit haben dies bereits gethan. Sie weisen uns darauf hin, daß die Seele, wenn sie dem Leibe das Sein gibt, ihm nur eine Vollkommenheit gibt, die in der Fülle ihres Seins beschlossen ist und zu der der Stoff eine natürliche Empfänglichkeit hat.³² Nicht das materielle Sein verleiht sie ihm, das hat er eben von sich, und dadurch steht er zu ihr im Gegensatz, aber das körperliche Sein, das im Vergleich zu dem unbestimmten materiellen Sein eine Vollkommenheit vorstellt. Dieses Sein, die Körperlichkeit, können wir als eine wesenhafte Kraft bezeichnen, die sich z. B. in der Einheit, Undurchdringlichkeit, Schwere zum Ausdruck bringt. Die niedrigste Art von Seelen, die vegetativen Principe, geben dem Stoffe dieses Sein nicht für sich, sondern in Einheit mit dem vegetativen Sein. In der Vegetation ist das stoffliche und körperliche Sein nicht aufgehoben, sondern zu einer höheren Stufe erhoben. Ebenso steigert und veredelt die sensitive Seele das pflanzliche, die intellektive das sensitive Sein. Die höheren Stufen vermögen dies, weil sie das Sein und die Vollkommenheit der niederen jedesmal in sich vereinigen. „Es ist mit den Seelen,“ sagt Aristoteles, im 3. Kapitel des 2. Buches der Psychologie, „wie mit den geometrischen Figuren. In der folgenden ist hier und dort immer die vorausgehende der Potenz nach enthalten. Im Viereck ist das Dreieck und in dem sensitiven Princip das vegetative,“ 414 b 28. Wir setzen also das Sein der intellektiven Seele nicht herab, wenn wir ihr die Verrichtung

übertragen, den Stoff zum körperlichen Sein zu bestimmen. Sie ist nicht reiner Geist, sondern Seele, und demgemäß muß sie die Funktion jeder Seele wahrnehmen: sie muß den Stoff vom Grunde aus erfassen und in das eine und ungeteilte Sein des Lebendigen einpflanzen. Sie kann freilich den Stoff nicht zur Teilnahme am denkenden Sein erheben, sowie auch umgekehrt der Stoff sie ihrem denkenden Teile nach nicht tragen kann, aber insofern alle ihre Vermögen in der einen geistigen Substanz wurzeln, kann man und muß man sagen, daß die intellektive Seele dem Stoffe das Sein gibt und von ihm als dem Subjekte getragen wird oder, wie man sich kürzer ausdrückt, in ihm subsistiert.

Es kommt also die Lösung der vorliegenden Schwierigkeit darauf hinaus, daß ein absoluter Gegensatz nur zwischen Materialität und Geistigkeit besteht, darum kann die Seele dem Leibe das stoffliche Sein nicht mitteilen. Dagegen ist die Körperlichkeit eine Vollkommenheit, die zu dem Stoff hinzukommt, ähnlich wie die Vegetation zum Körper. Und da nun die menschliche Seele zwar am Ende aller Formen steht, aber zweifellos noch in die ansteigende Stufenreihe mitgehört, so mag auch sie vermögen, was die niedrigste seelische Form, die Vegetation, vermag. Denn diese gibt unzweifelhaft mit dem vegetativen das körperliche Sein. Denn sonst müßte die Vegetation ein für sich daseinsfähiges Ding sein, was bei ihr noch weniger als der Empfindung möglich ist, oder sie müßte ein natürliches Accidens oder eine Inhärenz des Stoffes sein, was früher widerlegt wurde. Man sieht, daß diese Lösung notwendig voraussetzt, es finde sich auch im unbelebten Stoff die Zusammensetzung aus Materie und Form. Die Form ist eben die und die Körperlichkeit, die der tote Stoff ablegen muß, um eine neue von der Seele zu empfangen. Es drängt sich aber jene Voraussetzung hier neuerdings als Notwendigkeit auf. Denn ohne sie scheint die Einheit von Leib und Seele, die als erste und offenbarste Thatsache unseres Bewußtseins vorliegt, unerklärlich.

Wir müssen uns nun zu der andern Schwierigkeit gegen den Formcharakter der intellektiven Seele wenden, die in ihrer von Aristoteles behaupteten Teilbarkeit liegt. Der Formcharakter

erfordert, daß alle Teile oder Vermögen der Seele in ihrer Substanz geeinigt seien. Die Form bedingt die Einheit des Wesens, dessen Form sie ist, die Einheit also von Materie und Form. Um so mehr bedingt sie die Einheit der Form in sich. Nun aber scheint Aristoteles die Denkseele, den Nus, von der ernährenden und empfindenden Seele zu trennen. Er sagt, der Nus schein als eine andere Seelengattung von den andern Seelen getrennt werden zu können, und es lassen sich noch andere Aussprüche und Auffassungen von ihm beibringen, die hiermit zusammenhangen. Nun sieht man aber nicht, wie Teilung und Auflösung einer Substanz nach den verschiedenen Momenten ihres Wesens möglich sei. Mögen aber auch die niedern Vermögen der intellektiven Seele nicht ihre Substanz, sondern notwendig aus der Substanz fließende Accidenzien sein, so ist in letzterem Falle eine Trennung so unmöglich, wie in ersterem.

Wir wollen bei dieser Schwierigkeit einige Augenblicke einhalten, weil sie uns Gelegenheit gibt, noch einige Punkte kurz zu berühren, die bisher, obgleich sie zu unserm Gegenstand in naher Beziehung stehen, noch nicht behandelt werden konnten. Aristoteles lehrt nicht bloß, daß die intellektive Seele im Tode gewissermaßen nach ihren Teilen sich sondert, indem der Nus fort dauert, die vegetative und sensitive Seele aber erlischt, er lehrt auch, daß die beiden letztgenannten Seelen in dem Embryo durch die zeugenden Naturkräfte sind, während der Nus von außen komme und sich mit dem vegetativ und sensitiv bereits beseelten Embryo vereinige. Wir wollen also die gegebene Gelegenheit nicht versäumen, um diesen interessanten Punkt, die Auffassung unseres Philosophen von dem Ursprung der menschlichen Seele und ihrer Fortdauer nach dem Tode, mit einigen Worten zu erörtern. Hernach wollen wir zusehen, wie sich mit seiner Auffassung der Charakter der Seele als Form des Leibes vereinbare.

Die klassischen Stellen für den Ursprung der menschlichen Seele stehen im 3. Kapitel des 2. Buches von der Entstehung der Tiere und im 3. Kapitel des 12. Buches der Metaphysik. In der ersten wird erklärt, wann und woher der Nus, d. h. die intellektive Seele, in den menschlichen Fötus kommt, in der

andern, daß er nicht vor dem Leibe existiert, dagegen nach dem Tode des Leibes fortbestehen kann.

Die erste Stelle haben wir teilweise schon kennen gelernt, als wir das 1. Kapitel des 2. Buches von der Seele exegesierten und uns über den Grad der Organisation unterrichteten, der nach Aristoteles für den Eintritt jeder Seele in den Fötus erforderlich ist. Wir vernahmen da, daß in den werdenden Tieren und Menschen zuerst die vegetative Seele auftritt, dann die sensitive, endlich die der jedesmaligen Art entsprechende, die Seele des Menschen z. B. oder des Pferdes. Nun aber ist hiermit in Bezug auf die menschliche Seele eine große Schwierigkeit gegeben. Sie kann als geistiges Wesen nicht das natürliche Produkt der fötalen Entwicklung sein wie die Tierseele. „Deshalb hat es“, sagt Aristoteles an der genannten Stelle, „auch bezüglich des Nus (mit der Frage), wann und wie und woher die dieses Principis teilhaftigen Wesen zu dieser Teilnahme gelangen, seine sehr große Schwierigkeit, die wir indessen nach Vermögen und, soweit es möglich ist, zu lösen bestrebt sein müssen,“ 736 b 5. Hiermit ist die Frage nach dem Ursprung des Nus und der Weise seines Eintritts in den Fötus zur Erörterung gestellt. Aristoteles gibt aber der Untersuchung eine allgemeinere Haltung, indem er gleichzeitig den Ursprung der niederen Seelenformen zu bestimmen sucht. Die Lösung aber sucht er auf dem Wege des Ausschlusses der möglichen, aber nicht zutreffenden Annahmen zu finden. „Es müssen notwendig,“ sagt er, „entweder alle (Seelen) (in den Samen oder in den Fötus) hineinkommen, ohne vorher zu sein, oder so, daß sie schon alle vorher da waren, oder so, daß es bei den einen so ist, bei den andern nicht, und sie müssen hineinkommen entweder in die Hyle (in das Menstruum), ohne mit dem männlichen Samen einzutreten, oder so, daß sie in diese zwar von dort aus kommen, in den männlichen Samen aber entweder von außen, *θύραθεν*, alle insgesamt, *ἀπῶσας*, kommen, oder keine einzige, oder die einen zwar, die andern aber nicht,“ ib. 15—20. Wir sehen, daß Aristoteles offenbar alle Möglichkeiten, die bezüglich der Herkunft der Seele nur denkbar sind, erschöpfen will; zuerst die Möglichkeiten bezüglich des Zeitverhältnisses, ob die Seelen nämlich im Samen

oder im Keime erst werden, oder schon präexistieren. Die letztere Möglichkeit faßt er allgemein in Bezug auf alle Seelen, auch die sensitive und vegetative, bei denen die Annahme doch wenig für sich hat. Dann kommen die Möglichkeiten bezüglich des Substrates, in dem die Seele zuerst auftritt. Es kann das Menstruum sein beziehungsweise der Fötus oder der Same. Trifft die letztere Annahme zu, und kommt demnach, um in der Sprache des Aristoteles zu reden, die Seele *θύραθεν* in die Mutter, so kann man auch in Bezug auf den Samen fragen, ob die Seelen *θύραθεν* in ihn hineinkommen, wenigstens ein Teil von ihnen, oder ob sie sich in ihm auf natürliche Weise entwickeln. Man beachte hier in Bezug auf das von außen in den Samen Kommen ein Zweifaches! Erstens, daß nur von dem, was absolut möglich ist, Rede ist. Denn Aristoteles hat schon als seine Meinung kundgegeben, daß die Seelen erst mit der Zeit im Fötus auftreten, demnach kommen sie nicht in den Samen. Zweitens. Dieses von außen Kommen wird hier nicht so ausschließlich auf den Eintritt in den Samen bezogen, als ob nicht auch ein Eintritt von außen in die Mutter denkbar wäre, so, daß der Nus in den Mutterschoß von außen, nicht mit dem Samen, eintritt. Denn wir werden gleich sehen, daß Aristoteles, indem er dazu übergeht, die unzutreffenden Möglichkeiten auszuschließen, in Bezug auf die niederen Seelen einen doppelten Eintritt in die Mutter von außen ausschließt, den mit dem Samen und den frei für sich. Es war also die doppelte Möglichkeit vorhin mitgedacht, auch in Bezug auf die intellektive Seele.

Vernehmen wir nun, wie Aristoteles das Problem entscheidet! „Daß sie nun sicher nicht alle präexistieren können, ist aus folgendem zu ersehen. Von allen Principien, deren Energie körperlich ist, liegt es am Tage, daß sie ohne den Körper nicht existieren können, so wie es unmöglich ist, ohne Füße zu gehen. Folgerichtig können sie auch nicht von außen eintreten. Denn sie können weder für sich selbst eintreten, da sie untrennbar sind, noch können sie mit dem Körper (Samen) eintreten. Denn der Same ist der Überschuss der in der Assimilation begriffenen Nahrung. Es bleibt aber übrig, daß der Nus allein von außen

ein- und hinzutritt und allein etwas Göttliches ist. Denn in nichts nimmt an seiner Energie eine körperliche teil," ib. 21—29.

Die Entscheidung geht also dahin, erstens, daß alle Seelenarten mit Ausnahme des Nus nicht präexistieren können, darum weil sie keine Thätigkeit für sich haben, sondern ihre Thätigkeit die Thätigkeit eines Körpers, nämlich des beseelten Leibes oder des einzelnen Organs, ist. Zweitens, daß die genannten Seelenarten nicht von außen kommen können. Es ergibt sich dieses Zweite aus dem Ersten. Die Seelen können nicht frei für sich, *αὐτὰ καὶ αὐτὰς*, in die Mutter eintreten, weil sie, die ohne den Stoff nicht wirken, auch ohne ihn nicht sein können. Wollte man aber, weil jene Seelen nur in einem Substrat existieren, das *θύραθεν* in die Mutter Eintreten so nehmen, daß sie mit dem Samen eintreten, so ist zu bemerken, daß der Same noch gar keine Organisation hat, mithin kein geeignetes Substrat der Seele ist. Man denke an die Definition der Seele! Drittens wird dahin entschieden, daß der Nus allein übrig bleibt, als etwas, das von außen kommt und göttlich ist, d. h. nicht aus dem Stoffe sich entwickelt, nicht gezeugt wird, und eben darum eine höhere Natur hat.

Wie ist es aber mit der Frage, ob der Nus, wie er von außen kommt, so auch etwa vor dem Eintritt in den Fötus schon existiert habe? Auf diese Frage, so antworten wir auf Grund des klar vorliegenden Textes, fehlt hier die Auskunft. Eine Entscheidung konnte hier in der naturgeschichtlichen Schrift nicht wohl versucht werden. Es hätten metaphysische Erwägungen hereingezogen werden müssen. Es war an unsrer Stelle auch vollkommen genügend zu erklären, daß die Kräfte der Natur zur Hervorbringung des Nus nicht hinreichen.

Es trifft aber offenbar ganz und gar nicht zu, was man so oft, so bestimmt und bis in die neueste Zeit behauptet hat, die Präexistenz des Nus werde an unserer Stelle von Aristoteles gelehrt oder doch stillschweigend vorausgesetzt. Man sagt, Aristoteles denke sich nach der ganzen Fassung des Textes die Präexistenz und die Herkunft von außen als unzertrennlich von einander, auch hätte es keinen Sinn, die Frage, ob Präexistenz, ob nicht, zur Grundlage der ganzen Untersuchung zu machen,

wenn nicht wirklich die Präexistenz des Nus vorausgesetzt sei. Es ist aber gewiß nicht schwer, hierauf zu antworten. Präexistenz und Herkunft von außen sind freilich insofern mit einander verbunden, als das, was präexistiert, von außen kommen muß, aber nicht umgekehrt, oder um die Sache in engerem Anschluß an die Satzform bei Aristoteles auszudrücken: was nicht präexistieren kann, das kann auch nicht von außen kommen, weil es bloße körperliche Energie ist; daraus aber folgt nicht, daß, was nicht tatsächlich präexistiert, auch nicht von außen kommt. Das also zur Antwort auf das erste Argument! Was aber die Berufung auf die Art betrifft, wie hier die Präexistenz zur Sprache kommt, so müßte entweder dies allein schon etwas beweisen, daß sie überhaupt als Möglichkeit genannt wird, ohne später abgewiesen zu werden, oder es müßte im Texte etwas Besonderes enthalten sein, was die Annahme der Präexistenz seitens des Auktors durchblicken ließe. Von letzterem sieht man nun nichts. Was aber das erstere betrifft, so war es für Aristoteles, selbst wenn kein Plato die Präexistenz der Seelen, wenigstens der menschlichen, gelehrt hätte, durch die Natur des ausschließenden Verfahrens, des Beweises per remotionem, den er hier anwendet, nahegelegt, die Präexistenz unter den Möglichkeiten zu nennen. Warum er sie hernach nicht ausdrücklich ausschließt, dafür haben wir bereits eine ausreichende Erklärung geliefert.

Indessen ist der Aufschluß, der hier fehlt, in der Metaphysik zu finden. Im 3. Kapitel des 12. Buches erklärt Aristoteles, daß die Seele eine Form sei, die wie alle Formen nicht vor dem Ganzen, das sie mit dem Stoffe bildet, Dasein hat, wohl aber mache sie insofern eine Ausnahme, als sie nach dem Untergang des Ganzen etwa fortbestehen könne, nicht zwar allen ihren Teilen nach, wohl aber könne die intellektive Seele, der Nus, im Dasein beharren: „die bewegenden Ursachen (mögen) immerhin ($\mu\acute{\epsilon}\nu$) als vorher gewesene (gelten), die aber in Weise des Begriffes Ursache sind (die Formalursachen), (müssen) zugleich (mit dem Zusammengesetzten sein). Denn wenn der Mensch gesund ist, dann ist die Gesundheit da, und die Gestalt der ehernen Kugel ist zugleich mit der ehernen Kugel da. Ob aber

eins (eine Ursache, *αἴτιον*) auch hernach beharre, muß untersucht werden; denn bei einigen steht dem nichts im Wege, wie denn vielleicht die Seele ein solches ist, nicht die ganze, aber der Nus, denn für die ganze ist es vielleicht nicht möglich," 1070 a 51—27.

In dieser Stelle ist auch bereits das Geschick der Seele im Tode berührt: die intellektive Seele dauert fort, die andern Seelenteile erlöschen. Indessen ist der Ausdruck hier, wo nicht der eigentliche Ort für diesen Gegenstand ist, unbestimmt gehalten. Die Psychologie redet entschiedener. Nachdem im 4. Kapitel des 3. Buches bewiesen worden, daß der Nus in seiner eigentümlichen Thätigkeit vom Stoffe unabhängig ist, wird im 5. die Folge, die sich hieraus ergibt, ausgesprochen: „nachdem er aber (vom Leibe) getrennt worden, *χωρισθείς*, ist er nur das, was er (für sich) ist, und dieses allein ist unsterblich und ewig. Wir erinnern uns aber nicht (im Jenseits, oder besser, es versagt uns hienieden zuweilen das Gedächtnis trotz der Unvergänglichkeit des Nus), weil dieses zwar leidenlos, der leidende Nus aber vergänglich ist und es ohne diesen nichts denkt," 430 a 22—25.

Der leidende Nus, *ὁ παθητικὸς νοῦς*, von dem hier die Rede ist, ist wohl die Phantasie, genauer, die genannte, insofern in ihr die Eindrücke ruhen, die wir bei der Erinnerung, dem Sichbesinnen, sozusagen willkürlich wachrufen. Da diese Thätigkeit der freien und geordneten Auffrischung schlummernder Sinneseindrücke dem Menschen als verständigem Wesen eigentümlich ist, so begreifen wir, warum das Vermögen zu ihr Nus heißen kann. Jedenfalls sieht man aus dieser Stelle, der sich leicht Parallelen beifügen ließen, daß Aristoteles zufolge nur die intellektive Seele nach dem Tode fortlebt, während alles Seelische, was nicht bis zu ihr hinauf reicht, dem Untergang verfällt.

Dieses sind also die aristotelischen Gedanken über den Ursprung und die jenseitige Fortdauer der menschlichen Seele. Nach einem Teile soll sie gleichsam Ursprung und Ende mit der Tierseele gemein haben, nach einem andern ihrer Entstehung und ihrem Endgeschicke nach himmelweit sich von ihr entfernen.

Es ist aber fast eine und dieselbe Aufgabe, diese auf den ersten Blick so befremdliche Anschauung mit sich selbst, und sie mit dem behaupteten Formcharakter der Denkseele in Einklang zu bringen. Und hier kommt uns eine ähnliche Gunst der Umstände zu Hilfe, wie vorhin bezüglich der Schwierigkeit, die sich aus der Geistigkeit der Seele ergab. Auch die Lehre vom Ursprung und der Fortdauer der Seele, wie sie uns bei Aristoteles entgegentritt, ist so ziemlich von der nachfolgenden christlichen Philosophie anerkannt worden, und darum ist es nicht zu verwundern, daß sich bei ihren Vertretern, besonders bei Thomas von Aquin, auch bereits der Ausgleich mit der andern Lehre von der Seele als substantialer Form mit Erfolg hergestellt findet.

Thomas von Aquin sagt zwar nicht, daß die sensitive Seele des Menschen gezeugt werde, oder daß sie im Tode vergehe. Er sagt im Gegenteil ausdrücklich: „wenn die Seele (wie in den Tieren) eine bloß sensitive ist, so ist sie vergänglich, hat sie aber mit dem sensitiven auch das intellektive (Vermögen), so ist sie unvergänglich. Denn wenn auch das sensitive (Vermögen) die Unvergänglichkeit nicht gibt, so kann es doch auch die Unvergänglichkeit dem intellektiven nicht nehmen.“³⁴ So also leugnet er ausdrücklich die Vergänglichkeit der sensitiven Seele, und daß er ebenso ihren Ursprung durch Zeugung leugnet, ist schon, von anderm abgesehen, durch den Zusammenhang von Unvergänglichkeit und Ungezeugtheit bedingt. Aber auf der andern Seite sagt er auch, „daß der Embryo zuerst eine Seele hat, die nur sensitiv ist,“³⁵ und, „daß alle Vermögen des empfindenden und ernährenden Teiles nach dem Tode des Menschen nicht bleiben,“ und, „es sei falsch, was einige behaupten, solche Vermögen blieben in der Seele auch nach dem Untergang des Leibes, und viel falscher noch sei die Behauptung, auch die Thätigkeiten dieser Vermögen könnten sich in der abgeschiedenen Seele erhalten.“³⁶

Aber er selbst bewirkt den Ausgleich in den Zusätzen und Erklärungen, womit er die der zweiten Anschauungsweise angehörigen Sätze versieht. Auf die Erklärung, daß der Embryo zuerst nur eine sensitive Seele hat, folgt bei ihm gleich die

andere: „*qua ablata advenit perfectior anima, quae est simul sensitiva et intellectiva;*“ und die Behauptung: „die niedrigen Vermögen dauern nicht fort“, *non manent hujusmodi potentiae, lautet bei ihm vollständig: „non manent hujusmodi potentiae actu, sed virtute tantum manent in anima sicut in principio vel radice.“* Wie aber die Potenzen aktuell aufhören, erklärt er einige Zeilen vorher, *ib. resp. dic.:* „alle Potenzen verhalten sich zur Seele allein wie zu ihrem Princip, aber einige wie Verstand und Wille verhalten sich zu ihr wie zu ihrem Subjekt, und solche müssen notwendig nach der Auflösung des Leibes in der Seele bleiben. Andere Potenzen aber sind im Kompositum aus Leib und Seele als in ihrem Subjekt, so die sämtlichen Potenzen des sensitiven und ernährenden Teils. Ist aber das Subjekt zerstört, so kann das Accidens nicht übrig bleiben. Darum beharren solche Potenzen nach der Auflösung des Kompositums nicht aktuell, sondern nur virtuell.“

Es wird nicht leicht bezweifelt werden können, daß diese Auffassung in sich einen guten, oder sagen wir vorläufig nur denkbaren Sinn hat und gleichzeitig die beiden scheinbar divergierenden Gedankenreihen in eine Richtung bringt. In dem menschlichen Embryo ist zwar zuerst nur ein vegetatives und sensitives Princip, aber dasselbe beharrt nicht und kann nicht beharren, wenn die intellektive Seele auftritt. Hätten wir doch sonst zwei substantiale Formen in einer Substanz. Wie demnach im werdenden Tier zuletzt die artbildende Seele auftritt, um dem keimenden Gebilde das endgültige Wesensgepräge aufzudrücken und alles, was bisher in der Frucht an Vollkommenheiten gereift ist, unter ihren bestimmenden Einfluß zu nehmen, so geht es auch bei der Entstehung des Menschen zu, nur daß die letzte substantiale Form, die menschliche Seele, kein Produkt der zeugenden Naturkräfte ist, sondern von Gott schöpferisch hervorgebracht wird. Was aber das endliche Erlöschen der vegetativen und sensitiven Vermögen angeht, so streitet diese Vorstellung so wenig mit der Einheit der Seele, daß auch die Anhänger der neueren Meinung, nach der die Seele nicht später, sondern in der Erzeugung erschaffen wird, nicht umhin können werden, ihr beizupflichten. Denn nur diejenigen Vermögen können

fortdauern, deren Subjekt die Seele, nicht der beseelte Leib ist, weil dieser mit dem Tode zu sein aufhört. Wie soll es auch eine Wahrnehmung geben ohne Sinnesorgan, z. B. ein Sehen und Hören ohne Auge und Ohr, oder eine Thätigkeit der Phantasie ohne Gehirn? Oder wenn es denkbar wäre, obschon es so widersprechend erscheint, wie wenn der Sinn denken sollte — wozu wäre dann überhaupt die Verbindung von Leib und Seele da, da doch letztere alle menschliche Thätigkeit ganz allein ausüben würde? Dabei bleibt aber bestehen, dafs die niederen Vermögen in der Seele wie in ihrer lebendigen Wurzel erhalten bleiben. Denn sie war ja auch in der Vereinigung mit dem Leibe das Princip, durch das die Empfindung und das Leben zu stande kam.

Fragen wir nun, ob diese Deutung dem Sinn des Aristoteles entspreche, so scheint dies in der Hauptsache bejaht werden zu müssen. Der Ausdruck ist freilich bei Aristoteles anders. Er redet so, als ob sich im Menschen Seele und Seele je nach der Verschiedenheit von Ursprung und Endgeschick gegenüberständen, oder auch, wie wenn die Seele aus Teilen wie aus Stücken sich zusammensetzte und hernach in solche sich auflöste. Nur der Nus als Denkkraft soll unsterblich und von den andern Teilen der Seele trennbar sein wie das Ewige vom Vergänglichen. Vom Nus *pathetikos* wird dann noch eigens gesagt, dafs er korruptibel sei. Und wieder heifst es: nicht die ganze Seele überdauert das Kompositum, sondern der Nus, denn für die ganze ist es vielleicht nicht möglich. Aber man darf wohl kaum in dieser Ausdrucksweise etwas Besonderes suchen. Die Einheit der Seele ist bei Aristoteles zweifellos. Wie wäre sie sonst Form des Leibes? Sagt er doch mit Bezugnahme auf diesen ihren Charakter im 1. Kapitel des 2. Buches von der Seele, es sei überflüssig, nach der Einheit von Leib und Seele zu fragen; wie viel mehr würde er es da für überflüssig erklären, nach der Einheit der Seele in sich zu fragen? Ferner erklärt er im 2. Kapitel die Tierseele auf Grund ihrer Unteilbarkeit trotz der Verschiedenheit ihrer Potenzen oder Teile für eine; dieselbe Einheit mufs er aber für die menschliche Seele in Anspruch nehmen, wenn sie Form sein soll. Darum sagt er im selben

Kapitel, um den Beweis des Formcharakters auch für sie zu erbringen: „sie ist es, durch die wir — das eine ungeteilte Ich — zuerst leben, empfinden und denken.“ Dann vergleicht er im 3. Kapitel die Seelenstufen mit den geometrischen Figuren, wo immer in der folgenden die frühere nicht aktuell, sondern potentiell, *δυνάμει*, enthalten ist. Ferner erklärt er im letzten Kapitel des 1. Buches gegen Plato, der die Seele teilte und in verschiedene Organe des Leibes einwies, es müsse etwas sein, das die Seele zur Einheit binde, und das könne nur sie selbst sein. Wieder setzt er gleich im 1. Kapitel der Psychologie die Einheit offenbar voraus, indem er sagt: „wenn nicht viele Seelen sind, sondern Teile, muß man da zuerst die ganze Seele erforschen oder die Teile?“ 402 b 9. Wenn wir also auch den Sprachgebrauch des Aristoteles gar nicht kennen, so müßte schon der Zusammenhang der Gedanken uns abhalten, den Nus im strengen und eigentlichen Sinne als Teil der Seele aufzufassen oder gar als eine Seele für sich. Nun kommt aber hinzu, daß wir unsern Philosophen auch sonst von verschiedenen Nus reden hören, wo offenbar bloß verschiedene Äußerungen oder Kräfte gemeint sind. Im 5. Kapitel des 3. Buches von der Seele redet er von der Abstraktionskraft wie von einem eigenen Nus, man nannte sie darum auch in der Folge *νοῦς ποιητικός* — und stellt demselben das die Begriffe aufnehmende Vermögen wie einen andern Nus gegenüber. Aber in demselben Kapitel redet er auch von dem Nus *pathetikos*, der nichts ist als eine sinnliche Kraft, freilich im Dienste des Verstandes und Willens. Es müßte so am Ende auch noch in der sensitiven Seele eine Mehrheit von Seelen geben.

So steht es denn zunächst fest, daß die Redeweise des Aristoteles uns keinen Grund bietet, an der Einheit der Seele als seiner Überzeugung zu zweifeln, und hierin liegt schon eine starke Berechtigung, das, was wir von ihm bezüglich des Eintritts des Nus in den sensitiv lebendigen Fötus und bezüglich des spätern nur teilweisen Fortlebens der Seele vernehmen, im Sinne der Scholastik zu deuten. Aber wir müssen dies noch genauer untersuchen.

Was die Aufeinanderfolge der Seelen im menschlichen Fötus

betrifft, so sagt zwar Aristoteles nicht ausdrücklich wie Thomas von Aquin, daß die sensitive Seele nach dem Eintritt des Nus aufhört. Doch ist dies sicher seine Meinung. Denn abgesehen davon, daß sonst die Seele und die Form des Menschen um die Einheit kommt, erfordert dies die Analogie mit den Tieren. Wie er gen. an. 2, 3 sagt, daß nicht gleichzeitig Tier und Mensch wird, so sagt er dasselbe auch in Bezug auf Tier und Pferd. Nun muß aber bei der Entstehung der Tiere jedesmal die vorausgehende Form der folgenden weichen. Denn, wie wir de gen. et corr. 1, 3 vernehmen, „die Entstehung des einen ist der Untergang des andern.“ Also ist dasselbe auch bei der Entstehung des Menschen der Fall. Ferner muß auch Aristoteles der Meinung sein, daß die intellektive Seele die Funktion der vegetativen und sensitiven wahrnimmt. Denn er sagt d. an. 2, 4, wie wir hörten: „dem Lebendigen ist das Leben das Sein.“ Nun ist aber die Seele, wie er zwei Kapitel früher sagt, das, wodurch wir zuerst leben, empfinden und denken. Wenn nun die denkende Seele schon der erste Grund unseres Seins ist, wie vielmehr unserer Ernährung und Empfindung? — Aber könnte man diesen Gründen nicht das Bedenken entgegenhalten, daß Aristoteles trotz alledem die niederen Seelen im Menschen als gezeugt anzusehen scheint, da er sie korruptibel nennt? Er sagt, wie wir oben hörten, d. an. 2, 2: „der Nus allein kann von den andern Teilen getrennt werden wie das Ewige vom Vergänglichen.“ Wir erwidern: die allgemeine Regel von der Konvertibilität der Merkmale vergänglich und gezeugt muß nach der Eigentümlichkeit des gegebenen Objekts angewandt werden. Wie wir sahen, sagt Aristoteles direkt, die niederen Seelen seien korruptibel: „der Nus pathetikos ist vergänglich“, an. 3, 5, und dies sagt er, weil das Subjekt der niederen Vermögen ein leibliches Organ ist, das mit dem Tode vergeht. Er sagt aber nicht direkt: die sensitive Seele des Menschen ist gezeugt. Denn wenn auch die Organe von den zeugenden Naturkräften hervorgebracht werden, so doch nicht die vegetative und sensitive Seele, die im fertigen Menschen ist. Denn wenn dieselbe auch an und für sich von den Naturkräften hervorgebracht werden könnte, so geschieht es doch gewissermaßen per accidens, daß

sie von ihnen nicht hervorgebracht wird, weil sie nämlich in die Substanz der intellektiven Seele gehören muß, die nur durch höhere Macht entstehen kann.

Freilich bleibt immer noch ein Bedenken, das uns kein geringes Gewicht zu haben scheint. Die menschliche Seele bringt die vegetativen und sensitiven Fähigkeiten gewissermaßen mit sich, die Tierseele aber, wie sie selbst das Produkt der zeugenden Kräfte im Fötus ist, scheint von diesem auch die schon vorhandenen vegetativen und sensitiven Kräfte zu übernehmen. Sie bleiben zwar nicht der Zahl nach dieselben, da sie ja durch eine neue substantiale Form ein neues Sein erhalten, aber man versteht doch, wie die substantiale Veränderung vor sich gehen kann ohne Verlust der Vollkommenheiten, die durch die bisherige Entwicklung gezeitigt wurden. Der Eintritt der Menschenseele aber scheint zu erheischen, daß diese Vollkommenheiten ganz verschwinden. Denn sonst möchten sie doppelt vorhanden scheinen, einmal von seiten des Fötus und dann von seiten der Seele. Indessen trifft diese Schwierigkeit, wie man sieht, nicht die Übereinstimmung der scholastischen mit der aristotelischen Auffassung, auch nicht eigentlich die Übereinstimmung der aristotelischen Gedanken mit sich selbst, sondern vielmehr die einzelne Frage, ob jenes allmähliche Auftreten der menschlichen Seele denkbar sei, für sich. Wir wollen deshalb diese Schwierigkeit einen Augenblick aussetzen, um zuvor noch den Einklang der beiderseitigen Auffassungen auch bezüglich der Fortdauer der Seele endgültig zu erhärten.

Dieser Nachweis ist leicht geführt. Die Lösung des Aquinaten, daß, wo das Subjekt aufhört, auch die Accidentien aufhören müssen, und daß die sinnlichen Fähigkeiten in dem Compositum als in ihrem Subjekt ruhen, ist ganz aus Aristoteles entlehnt. Er sagt zunächst im 4. Kapitel des 1. Buches d. an. ausdrücklich: „das Sicherinnern und Lieben sind keine Bestimmungen des Denkens und Betrachtens, sondern des Compositums, das im Alter abständig geworden“, 408 b 25 und 28, und erklärt hieraus die Thatsache, daß eben diese Thätigkeiten, Liebe, Haß, Erinnerung, Einbildung, im Alter nachlassen. „Das Alter kommt nicht daher, daß die Seele gelitten hat, sondern das

(Organ), worin sie ist, wie in Trunkenheit und Krankheit“, ib. 22—24. Es sei jenes allmähliche Schwinden der genannten Seelenthätigkeit um so weniger zu verwundern, da auch die rein geistige Thätigkeit, das Denken und Betrachten, obgleich an sich leidenlos, durch die Abnutzung der Organe dem Marasmus verfallt. Die Verknüpfung der sinnlichen Vorstellungen aber (*τὸ διανοεῖσθαι*) und das Lieben oder Hassen seien keine Bestimmungen, *πάθη*, von jenem (dem Denken), sondern von dem bestimmten Subjekt, das jenes (das Denken) hat (*τοῦδὲ τοῦ ἔχοντος ἔχειν* — der Mensch ist gemeint), insofern er jenes hat (Lieben, Hassen, die Phantasmen verknüpfen, ist alles ein sinnlich-geistiges Thätigsein, sinnlich an sich, geistig per accidens, insofern es dem Gebot des Geistes untersteht), 24—27. Aristoteles redet hier zwar nicht vom Aufhören der sensitiven Thätigkeit im Tode, aber es ist klar, daß in Bezug darauf das Gleiche gilt, wie vom Verfall im Alter. Indessen ist die hier angewandte Betrachtungsweise nicht die einzige, die uns hier zu statten kommt. Als wir oben das 2. Kapitel des 2. Buches der Physik interpretierten, trat uns die Auffassung entgegen, daß die Seele nach einer Seite der Physik als Objekt angehöre, nach der andern nicht; wir haben da analoge Aussprüche aus der Metaphysik und Psychologie hinzugefügt. Der Sinn dieser Auffassung aber ist der, daß die Seele nach einem Teil ihres Selbst in Gemeinschaft mit dem Leibe thätig ist, nach einem andern, insofern sie nämlich intelligent ist, nicht. Darum nennt auch Aristoteles in der angeführten Stelle der Psychologie 1, 1 die Affekte oder Äußerungen der Seele, soweit sie nicht dieser allein als Subjekt angehören, materielle Begriffe, *λόγοι ἐνυλοὶ*, 403 a 25. Hinzufügen läßt sich die verwandte Erklärung aus der Schrift vom Schlafen und Wachen I.: „Das Empfinden eignet weder der Seele noch dem Körper allein, denn wessen das Vermögen, dessen auch die Energie. Versteht man aber die Empfindung als Energie, so ist sie eine gewisse Bewegung der Seele durch Vermittlung des Leibes,“ 454 a 7.

Es möchte hiermit der Einklang der scholastischen Auffassung mit der aristotelischen zur Genüge dargethan sein. Um so wichtiger muß uns die Frage erscheinen, ob die Meinung des

Aristoteles allseitig haltbar sei, ob nämlich auch die von ihr geforderte Folge von Seelen im Embryo sich gegen die entstehenden Schwierigkeiten verteidigen, und ob auch positive entscheidende Gründe für diese Meinung sich beibringen lassen. Diese Untersuchung, die auch geeignet ist, über die Definition der Seele noch weitere Klarheit zu verbreiten, soll den Schlufs der gegenwärtigen Abhandlung bilden.

Wir haben so eben eine Schwierigkeit bezeichnet, die man unseres Erachtens gegen die der menschlichen Seele vorausgehenden seelischen Formen erheben könnte: es scheint, daß dieselben gänzlich verschwinden müssen, damit die Seele in den Embryo treten könne. Ein solcher Vorgang aber stände, so könnte man versucht sein anzunehmen, unerhört da. Wohl verschwinden, wenn man so sagen will, die sensitiven Principe der Tiere im Tode, aber das erklärt sich zur Genüge daraus, daß sie von Haus aus vergänglich sind. Wenn dagegen bei der Entstehung des Menschen, dann, wenn das sensitive Princip im Fötus sozusagen noch seine grösste Spannkraft hat, auch seine Vernichtung erfolgt, so zielte es gewissermaßen selbst auf diese hin, da es durch seine Thätigkeit im Fötus den Zeitpunkt des Eintritts für das höhere Princip herbeiführt. Indessen möchte es manchem so vorkommen, als ob dieselbe Schwierigkeit auch gegen die Aufeinanderfolge der Principe in dem tierischen Fötus bestehe, weil ja hier auch die vorausgegangenen Formen weichen müssen. Wir wollen darum diese Schwierigkeit zuerst erörtern. Vielleicht, daß von hier aus auch Licht auf jene andere fällt.

Man erinnere sich also zuerst an das, was im 1. Buche d. gen. et corr. vom substantialen Werden erklärt wurde. Es ist zwar die Entstehung eines ganz neuen Wesens, aber doch nicht so, daß es aus nichts wird, sondern aus einem andern. Was an sich in dem Neuen neu ist, ist die Form des Seins. Da diese Form aber nicht für sich ist, sondern nur im Stoffe subsistiert, so sagt man auch nicht von ihr, daß sie wird, cf. met. 12, 3 init., sondern vom Ganzen, das eben durch sie ist, insofern es in seinem Sein durch sie bestimmt ist. Weil aber das Ganze aus einem andern geworden ist, mußte dieses Andere aufhören oder vergehen. Und nun sagt man von dem Alten in

demselben Sinne, daß es vergeht, wie vom Neuen, daß es wird, mit Rücksicht nämlich auf den Wechsel der substantialen Form. Es ist also ausgemacht, daß jedes substantiale Werden mit dem Untergang einer substantialen Form verbunden ist, und es kann dies nur gezeugnet werden, wenn man das substantiale Werden selbst in Abrede stellte. Man hüte sich aber wohl, den Untergang der Form so aufzufassen, als sei das Endziel des Vorgangs das Nichts, wie wenn dieses gewissermaßen zwischen ihr und der neuen Form in der Mitte läge. Es geht zwar nicht die alte Form in die neue über, wohl aber die alte Substanz in eine neue Substanz, und diese ist das Endziel der Auflösung, welcher jene verfiel. Die neue Form entsteht aus dem Ganzen aus Materie und Form, und zwar durch eine Thätigkeit, deren Princip die alte Form ist. So findet sich denn alles, was das Alte an Vollkommenheit hatte, im Neuen wieder, nur in einer höheren Weise, auf einer höheren Stufe des Seins. Wenn z. B. im tierischen Fötus die sensitive Seele auftritt, so entspringt dieselbe nicht aus dem Nichts, sondern aus dem vegetativ belebten Fötus, der die Anlage und Bestimmung zum sensitiven Leben hat, und somit kehrt das vegetative Leben unter der neuen Form gewissermaßen von früher wieder.

Steht nun einmal fest, daß beim Entstehen der Lebewesen eine frühere substantiale Form untergeht, so kann gegen den wiederholten Untergang solcher Formen bis zur Entstehung des Tieres nur das Bedenken erhoben werden, warum es mit einem solchen Untergang nicht genug sein soll. Es müßte dann also auch die Seele des Tieres mit einem Male ohne vorbereitende Stufen des Lebens auftreten. Aber gerade diese Annahme unterliegt den schwersten Bedenken. Bezüglich der Menschenseele hat man freilich gut sagen: sie wird in der Erzeugung geschaffen. Aber kann in ihr auch die Tierseele entstehen? Sie ist das natürliche Produkt der zeugenden Kräfte, wie soll sie denn auf einmal da sein? Die Beobachtungen ergeben, so viel uns bekannt ist, daß die Lebensthätigkeiten im Embryo in aufsteigender Folge hervortreten. Sagt doch schon Aristoteles gen. an. II, 3: „Zuerst scheinen alle diese Keime das Leben der Pflanze zu leben,“ 736 b 12, und begründet damit die Annahme, die ihm

eine evident richtige zu sein scheint, daß die Seelen successiv auftreten, zunächst daß die vegetative Seele in einem ganz bestimmten Stadium der embryonalen Entwicklung auftritt. „Es ist offenbar, *δηλον*, daß man den noch abzutrennenden Früchten den aktualen Besitz der vegetativen Seele nicht eher beilegen darf, als sie gleich den abgetrennten Früchten die Nahrung aufnehmen und das Werk einer solchen Seele verrichten . . . und es ist offenbar, daß man entsprechend über die sensitive und intellektive Seele urteilen muß“ ib. 8—14. Wie sollte aber auch einem solchen keimenden Gewächs eine sensitive Seele einwohnen können, ohne daß irgendwie eine Empfindung oder willkürliche Bewegung in ihm wahrzunehmen wäre? Ferner ist es sicher, daß die Empfindung, oder sagen wir ihr Princip, nicht allmählich entsteht, sondern mit einem Male da ist, zuerst zweifellos als Gefühl oder Tastsinn. Es ist aber hierfür ein Organ erforderlich. Dies muß also zuvor sich entwickelt haben, sonst schreiben wir der sensitiven Seele eine Art immateriellen Daseins oder überorganischen Wirkens wie der menschlichen Seele zu. Die höheren Sinne können ohne Zweifel auch vor den Organen, Auge und Ohr, nicht da sein. Man braucht aber darum nicht anzunehmen, daß mit ihnen eine neue Seele entsteht. Sie bedeuten nur die Entwicklung der in der einen Empfindung grundgelegten Kraft, ähnlich vielleicht wie die Zeugungskraft, die erst im gereiften Tiere auftritt, nur die volle Entwicklung der ernährenden Kraft ist. Diese Kraft äußert sich als ernährende, das Wachstum gebende und endlich als zeugende, indem sie die aufgenommene Nahrung nicht bloß zur Bildung und Ausbildung des eigenen, sondern auch eines fremden Organismus geeignet macht. Aristoteles geht nun noch einen Schritt weiter und behauptet, daß auf die sensitive Seele die des bestimmten Tieres folgt. Wir hätten also drei Seelen, die entstehen, und zwei, die vergehen: die vegetative, sensitive und die artbildende entstehen, und die beiden ersten vergehen wieder. „Im Fortschritt,“ sagt er Z. 1 ff., „müssen die Keime auch die empfindende Seele bekommen, durch welche das Tier da ist. Denn nicht zugleich wird Tier und Mensch oder Tier und Pferd u. s. w.“ Man wird auch dieser Behauptung kaum die Berechtigung absprechen

können. So lange der Embryo die Eigentümlichkeiten nicht hat, welche die betreffende Tierart kennzeichnen, gehört er dieser Art nicht an. Also fehlt ihm auch die der Art entsprechende Seele. Denn diese ist gerade das wesen- und artbestimmende Princip, gemäß dem Begriff der Seele. Wollte man demnach dieses Princip in der schon vorhandenen sinnlichen Seele erblicken, so hätte man die Wesensform vor dem Wesensträger, und man gäbe der Tierseele ähnlich wie der menschlichen eine eigene Subsistenz, auch verlegte man die ganze Wesenseigentümlichkeit aus dem Kompositum in sie.

Noch ein anderer Gedanke sei hier berührt, der diese heute fast vergessene Vorstellung von den wechselnden Seelen weniger unannehmbar erscheinen läßt. Diese auftauchenden und wieder verschwindenden Formen gehören nur einer werdenden und bis zu ihrer ersten Vollendung nicht lebensfähigen Frucht an. Es sind bloß Übergangsformen. Der vegetativ belebte Embryo ist keine Pflanze und der sensitiv belebte kein Tier. Es fehlt ihm das bestimmte und fertige Sein der Art. Er bildet die Vorbereitung auf dasselbe, und darum ist es nur natürlich, daß er aufhört und weichen muß, so wie das Ziel einmal erreicht ist. Die Art liegt aber in der und der bestimmten, wenn auch noch nicht in ihrer Integrität vollendeten Wesenheit.

Kommen wir nun zu der menschlichen Seele! Sie entsteht nicht aus dem Fötus, sondern aus nichts. Es ist also auch die vegetative und sensitive Kraft in ihr nicht aus dem Fötus, sie bringt sie mit. Was wird aber aus den Kräften des Fötus? Können sie vielleicht in irgend einer Weise in das neue Ganze, in den Menschen, übergehen? Bei den Tieren war an und für sich die Möglichkeit vorhanden, daß die Kräfte insofern übergingen, als sie zur Entstehung des Neuen beitrugen: die Kraft erhält sich aber in der Wirkung. Nun ist aber auch diese Weise bei der menschlichen Seele ausgeschlossen, sie ist kein Ergebnis der fötalen Entwicklung. Es scheint also nichts übrig zu bleiben, als daß die Kräfte mit der Form gänzlich verloren gehen; wie die neue Form aus nichts wird, so wird die alte zu nichts.

Dieses Ergebnis überrascht uns. Wir stehen vor einer

Konsequenz, der wir uns gern entzögen. Bietet die Entstehung aus nichts, wie sie unserer Seele eigen ist, dem Denken Schwierigkeiten, so beruhigen wir uns mit der Erwägung, daß die Werke Gottes so unerforschlich sind wie er selbst. Unser Bewußtsein sagt uns, wenn wir es aufmerksam befragen, daß unser Ich nicht wohl anders als durch göttliche Macht hervorgebracht werden konnte. Wir fühlen uns unserm Geistesleben nach als ein unabhängiges Wesen, an das die ganze Macht des Universums nicht heranreicht. Nun aber sollen wir nicht bloß ein Entstehen aus nichts, sondern auch ein Vergehen in nichts annehmen. Soll dasselbe durch Gott bewirkt werden, so streitet es anscheinend mit seiner Vollkommenheit, Güte und Weisheit, wenn durch die Natur, so scheint es jenseits ihrer Macht zu liegen.

Indessen kann gerade dieses letztere wieder bezweifelt werden. Ein besseres Zusehen lehrt, daß auch das sensitive Princip im Tier, indem es der specifisch bestimmten Tierseele weicht, gewissermaßen in nichts vergeht.

Wir sprachen zwar vorhin gegen die Annahme, als ob das Nichts zwischen Entstehung und Untergang läge, aber das galt nur der Wahrung des natürlichen Zusammenhanges der Dinge. Die Formen folgen sich nicht so, wie wenn etwa aus einem Steine ein Geist würde. Auch kennen wir ein bleibendes Subjekt der Veränderungen, den Stoff. Aber die alte Form hört auf. Sie kann offenbar in die neue nicht umschlagen; das wäre, wie wenn drei in vier umschlüge; noch weniger kann sie offenbar in den Stoff des Neugewordenen übergehen. Und da sie aufhört, so kann man das als Vernichtung bezeichnen, nur daß es eben keine Sache betrifft, die ein eigenes Dasein hätte oder haben könnte.

Sollte nun hierin die Lösung der Schwierigkeit liegen, die uns beschäftigt? Der Tierseele gehen psychische Formen voraus, die nicht bloß aufhören, sondern auch im angegebenen Sinne der Vernichtung anheimfallen. Sollte also damit das Bedenken bezüglich der menschlichen Seele vorausgehenden Formen gänzlich gehoben sein? Wir wagen es nicht zu behaupten. Die Übergangsform im Tier bringt immerhin durch ihre Thätigkeit

die spezifisch bestimmte Tierseele hervor; die erste Entelechie also, um mit Aristoteles zu reden, lebt durch die zweite fort. Geheimnisvoll bleibt freilich dieser Vorgang, wie namentlich beim Übergang der Vegetation in die Empfindung hervortritt, denn man begreift nicht, wie die Empfindung, sei es aus der Materie an sich, sei es aus der empfindungslosen Form entsteht — es hängt das damit zusammen, daß wir überhaupt in die letzten Gründe nicht dringen, in die Natur des Seins, des Wirkens, des Werdens, der Kraft. Aber wir sind doch jener weiteren Schwierigkeit entronnen, daß die vorangehende Form nicht bloß als Form, sondern auch in ihrer Wirkung gänzlich aufhört. Wie ist es aber mit der Form, welche der menschlichen Seele vorausgeht? Sie hat freilich in gewissem Sinne als wirkende Ursache das Dasein der vernünftigen Seele hervorgerufen, als moralische Ursache nämlich, insofern sie die fötale Entwicklung bis zu dem Punkte brachte, wo der göttlichen Allmacht kraft der von ihr gesetzten Ordnung die Nötigung auferlegt ist, die Seele zu erschaffen. Aber wer sieht nicht, daß eben hiermit jenes Fortleben der Ursache in der Wirkung, das uns einigermaßen mit ihrem formalen Untergang aussöhnt, gänzlich ausgeschlossen ist?

Es möchte darum vielleicht die Annahme nicht so ganz unzulässig erscheinen, daß die menschliche Seele bei ihrem Eintritt die sensitive Seele nicht ganz verdrängt, sondern sie mit dem Leibe in ihr Sein aufnimmt, ähnlich, wenn man uns den Vergleich gestattet, wie ein Pfropfreis dem wilden Stamm aufgepflanzt wird. Wir geben diese Meinung zwar mit allem Vorbehalt, weil wir sie nirgendwo bei einem Auktor gefunden haben, ebensowenig wie eine Andeutung jener Schwierigkeit, der sie begegnen soll. Indessen möchten wir betonen, daß hiermit dem bekanntlich von der Kirche definierten Charakter der vernünftigen Seele, gemäß dem ihre Substanz wahrhaft und durch sich die Form des menschlichen Leibes ist, keinerlei Abbruch geschieht, so wenig wie z. B. alle substantialen Formen darum aufhören würden, solche zu sein, weil nach Lehre des Aristoteles und der Scholastiker die sogenannten Elemente virtuell in der Mischung beharren. Die Seele gibt dem Leibe sein ganzes

Sein, auch das vegetative und sensitive, aber sie gibt es ihm so, daß sie ihm das vorhandene nicht ganz nimmt. Vielmehr denken wir an eine Art Durchdringung der beiderseitigen Kräfte. Nach der Auferstehung aber fließt das sensitive Leben rein aus der Seele — das vegetative hört auf —, und auch vielleicht darum wird die Sinnlichkeit dann eine feinere und geistigere sein.

Warum sagen wir aber nicht lieber, daß die Seele gleich in der Erzeugung geschaffen wird? Die ganze Schwierigkeit mit den vorausgehenden psychischen Formen schwindet dann. — Diese, so antworten wir, schwindet freilich, aber dafür stellen sich andere, größere Bedenken ein. Die Seele ist von Hause aus des Leibes Wirklichkeit. Wie wäre sie das aber, wenn sie vor dem Leibe da ist? Man sagt, sie ist eben erst dann des Leibes Wirklichkeit, wenn sie ihn gebildet hat. Aber so kann nur sprechen, wer den Begriff der Entelechie ganz mißverstehet. Wo kein Vermögen, keine Dynamis ist, da auch keine Entelechie. Der Same aber oder der Keim ist keine solche Dynamis. Sie wird erst aus ihm. „Auch wenn die Erde sich in Samen gewandelt,“ sagt Aristoteles, „ist sie vielleicht noch nicht der Potenz nach Mensch,“ met. 9, 7. 1049 a 2. Die Dynamis muß nämlich die individuellen Eigentümlichkeiten des Dinges stellen, während die Entelechie als *ἐλδος* den der Art gemeinsamen Typus bringt. Darum sagt Aristoteles, daß die Entelechie eines jeden darauf angelegt ist, in das potential Vorhandene und den ihr zukommenden Stoff zu kommen, Psych. 2, 2, 414 a 25, und daß die Seele nicht ohne den Leib, vielmehr eine Bestimmung des Leibes ist, ib. 19—21. Darum entspricht es auch ganz dem Sinne des Aristoteles, wenn Thomas von Aquin erklärt, daß die menschlichen Seelen, wenn sie und nicht der Leib die individuellen Eigentümlichkeiten begründeten, der Art nach verschieden sein müßten, und so auch die menschlichen Individuen nicht mehr zu einer Art gehörten.³⁷ Ferner sieht man nicht, weshalb nicht die Natur in der Erzeugung des Menschen erst ihr Werk so weit fördern soll, bis sie am Ende ihrer Aufgabe steht. Dieses Ende liegt aber da, wo die Entwicklung des Fötus an den spezifischen Eigentümlichkeiten angekommen ist. Ein früheres Auftreten der Seele ist überflüssig.

„Gott und die Natur thun aber nichts zwecklos.“ sagt Aristoteles d. coel. I. 4. fin. Endlich scheint eine frühere Erschaffung der Seele um so unzulässiger, weil viele Fötus gerade in den Anfangsstadien zu Grunde gehen. Die Seele wird aber erschaffen, um zum Leben des Geistes zu gelangen, welcher nach Aristoteles am meisten der Mensch ist, eth. Nic. 10, 7. 1178 a 7. — Somit würde dieser Zweck unnötiger Weise oft vereitelt.

Anmerkungen.

¹ Wir nennen neben Trendelenburgs Kommentar zu den Büchern von der Seele und abgesehen von den neuern Übersetzungen und Ausgaben der Psychologie von Kreuz, Torstrik und von Kirchmann Brentanos Psychologie des Aristoteles 1867, Eberhards Aristotelische Definition der Seele 1868, v. Hertlings Materie und Form und die Definition der Seele bei Ar. 1870, Bäumkers Ar. Lehre von den äußeren und inneren Sinnesvermögen 1877, Neuhäusers Ar. Lehre von dem sinnlichen Erkenntnisvermögen und seinen Organen 1878, Zellers Lehre des Ar. von der Ewigkeit des Geistes 1882 und Brentanos Erwiderung auf letztgenannte Schrift, Offener Brief an Zeller 1883; endlich Bullingers Ar. Nuslehre 1882. ² Aristoteles hat nicht gerade den Ausdruck: substantiale Form. Er sagt Formalprincip, *κατὰ τὸ εἶδος ἀρχή*, oder begriffliches Wesen, *οὐσία κατὰ τὸν λόγον*, oder auch Substanz im Sinne der Form, *οὐσία ὡς εἶδος*. ³ Der Beweis des Aristoteles für die Unsterblichkeit der Seele. Jahrbuch für Philosophie von Commer. 1894/95 2 u. 3. ⁴ Die vorgebliche Präexistenz des Geistes bei Ar. Phil. Jahrbuch 1895, 1 u. 3. ⁵ Das griech. Wortspiel *ὑποκείμενον* — *ἀντικείμενον* läßt sich in der Übersetzung nicht wiedergeben. ⁶ Bonitz korrigiert den Text: *ὁ μὲν γὰρ ἀνθρώπος καὶ ὁ χρυσὸς καὶ ὄλως ἢ ὕλη ἀριθμητὴ· τὸδε γὰρ τι μᾶλλον* — in *καὶ ὄλως ἢ ὕλη ἢ ἀρροθμιστος τὸδε τι μᾶλλον* — wohl mit Unrecht. Es wird damit keinerlei wirklichen Schwierigkeit abgeholfen. ⁷ Man vergleiche Thomas von Aquin In phys. I. 1. lect. 12. ⁸ Thomas v. Aquin legt sehr treffend aus: *Dicit (Ar.) quod natura, quae primo subjicitur mutationi, id est materia prima, non potest sciri per seipsam: cum omne quod cognoscitur, cognoscatur per suam formam: materia autem prima consideratur subiecta omni formae; sed scitur secundum analogiam, id est secundum proportionem. Sic enim cognoscimus quod lignum est aliquid praeter formam scamni et lecti: quia quandoque est sub una forma, quandoque*

sub alia. Cum igitur videamus hoc quod est aer, quandoque fieri aquam, oportet dicere quod aliquid existens sub forma aeris quandoque sit sub forma aquae: et sic illud quod est aliquid praeter formam aquae et praeter formam aeris, se habet ad ipsas substantias naturales, sicut se habet aes ad statuum et lignum ad lectum et quodlibet materiale et in-forme ad formam; et hoc dicimus esse materiam primam. In phys. lib. I, lect. XII. ⁹ Iste igitur est unus modus solvendi praedictam dubitationem (i. e. distinguendo inter causam per se et causam per accidens). Sed iste modus solvendi insufficiens est: si enim fit ens per accidens ex ente et ex non-ente, oportet ponere aliquid ex quo fiat ens per se; quia omne quod est per accidens reducitur ad id quod est per se. Ad ostendendum igitur ex quo fiat aliquid per se, subjungit secundum modum et dicit quod contingit aliqua dicere et secundum potentiam et secundum actum. Thom. Aquin. in Phys. I. I. lect. XIII. ¹⁰ Wir haben die Auslegung der Schlußsätze von Phys. 2. 2 nach Thomas v. Aquin in phys. 2, 4 gegeben. Auffallend ist bei derselben allerdings, daß Aristoteles die menschlichen Seelen der Form nach trennbar, *εἶδει χωριστά*, nennt, da sie selbst die Form sind. Die antiqua translatio hat: quae sunt separatae quidem species in materia, als ob nicht *εἶδει* sondern *εἶδη* stände, also getrennte oder trennbare Formen. Wollte man das „der Form nach Trennbare“ als noch zum Vorerwähnten gehörig betrachten, in dem Sinne: sie, die Schmiede und Ärzte, haben es mit dem zu thun, was zwar als Form sich für sich betrachten läßt, aber doch immer im Stoffe auftritt, so würde zwar auch so noch im folgenden die menschliche Seele besonders berücksichtigt sein, aber es würde doch nicht ihre Trennbarkeit ausgesagt, und so wäre diese Stelle kein Beleg mehr für die Doppelnatur des Geistes. ¹¹ Dieser Terminus, *ὄλη ἢ πρώτη*, begegnet uns bei Ar. erst weiter unten, gen. et corr. 2, 1, 329 a 23. ¹² Zeller hat hierüber eine Reihe guter Bemerkungen, Phil. d. Griech. II, II, 407 f. 3. Aufl. Aristoteles hat eben über die Natur philosophiert, so weit seine Zeit sie kennen konnte. Übrigens zeigt er auch in Beobachtung des Thatsächlichen bewundernswerten Fleiß und Scharfsinn. In seinen zoologischen Schriften z. B. liegen Beobachtungen versteckt, die erst von unserer Zeit nach langer Vergessenheit wieder ans Licht gefördert wurden. Vgl. Meyer, Arist. Tierkunde 2. ¹³ Aristoteles nennt die vier Elemente hier, Zeile 31, und sonst die sogenannten Elemente; die wahren Elemente oder Naturprincipien sind ihm Materie und Form. ¹⁴ Aus der Meinung, daß die Metalle aus der Verbindung der Elemente entstanden, erklären sich die Versuche einer früheren Zeit, Gold durch Mischung künstlich herzustellen. ¹⁵ Kleutgen, Philosophie der Vorzeit II, 7. Abhandl. S. 306, 1. Aufl. ¹⁶ Pesch, Welträtsel, I, IV, 607. 1. Aufl. ¹⁷ Phil. d. Vorz. I. c. S. 307. ¹⁸ I. c. S. 302. ¹⁹ Vgl. Dressel, der belebte und der unbelebte Stoff. Herder, Freiburg. S. 6. ff. ²⁰ Ebenda S. 8. ²¹ Empedokles nahm zwar für die Teile des Leibes

wie Fleisch, Knochen u. s. w. ein bestimmtes Mischungsverhältnis der elementaren Bestandteile an, vgl. d. an. I, 4, 410 init., übertrug aber die Herstellung des Verhältnisses dem Zufall. ²² Man vergleiche die schon citierte Schrift von Dressel, der belebte und der unbelebte Stoff nach den neuesten Forschungsergebnissen, besonders S. 24–58. ²³ Vgl. Suarez, disp. metaph. 15 sect. I, 7. ²⁴ Trendelenburg, Ar. de anima libb. III, p. 243, ed. II. ²⁵ Vgl. den Kommentar von Thomas von Aquin zu dieser Stelle. ²⁶ Man vergleiche Thom. v. A. Comm. in libb. d. an lib. II, lect. 1. ²⁷ Vgl. Trendelenburg, Komm. 267. II. Aufl. ²⁸ Thomas von Aquin im Komm. zu dieser Stelle. ²⁹ Summa theologica p. 1 q. 76 a. 4 ad primum. ³⁰ Trendelenburg, a. a. O. 258. ³¹ Man vergleiche unsere Exegese zu dieser Stelle in der Abhandlung „die vorgebliche Präexistenz des Geistes bei Aristoteles.“ Phil. Jahrbuch 1895. S. 9 ff, ³² Vgl. Kleutgen, Philosophie der Vorzeit, 2. Bd. 8. Abhandl. S. 564 der 1. Aufl. ³³ Vgl. „Der Beweis des Aristoteles für die Unsterblichkeit der Seele,“ Jahrbuch f. Phil. 1894/95, 3. ³⁴ Summa theol. p. 1 q. 76 a. 3 ad primum. ³⁵ ib. ad tertium. ³⁶ ib. q. 77 a. in corpore articuli. ³⁷ c. gent. 2, 83.

1^{er} Art. 10.

STVDIO ET VERECVNDIA
VERI

ERGÄNZUNGSHEFT

III.

ZUM

PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE.
JAHRBUCH
FÜR

DIE
SUBSTANTIALE FORM
UND DER
BEGRIFF DER SEELE
BEI ARISTOTELES.

VON
DR. E. ROLFES.

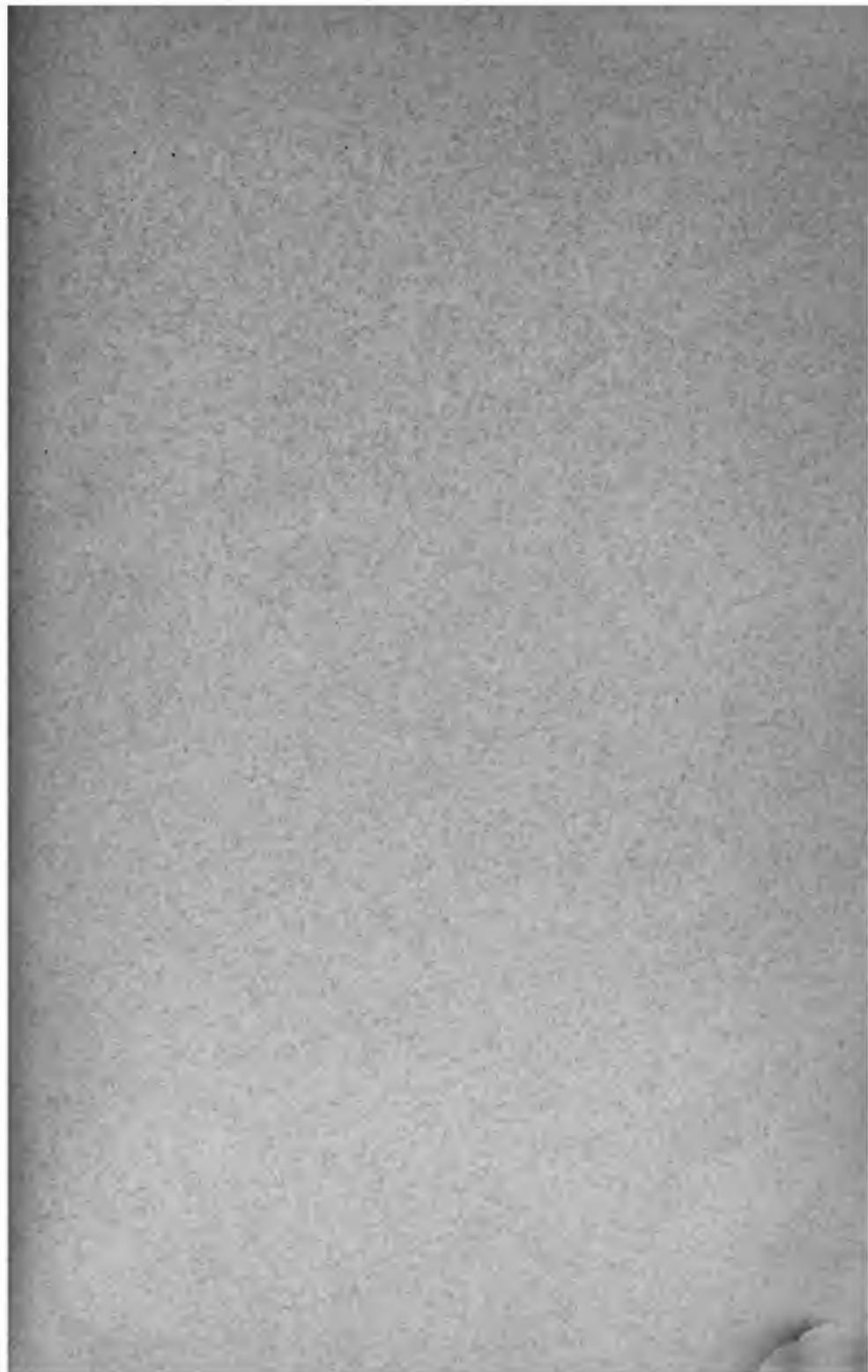


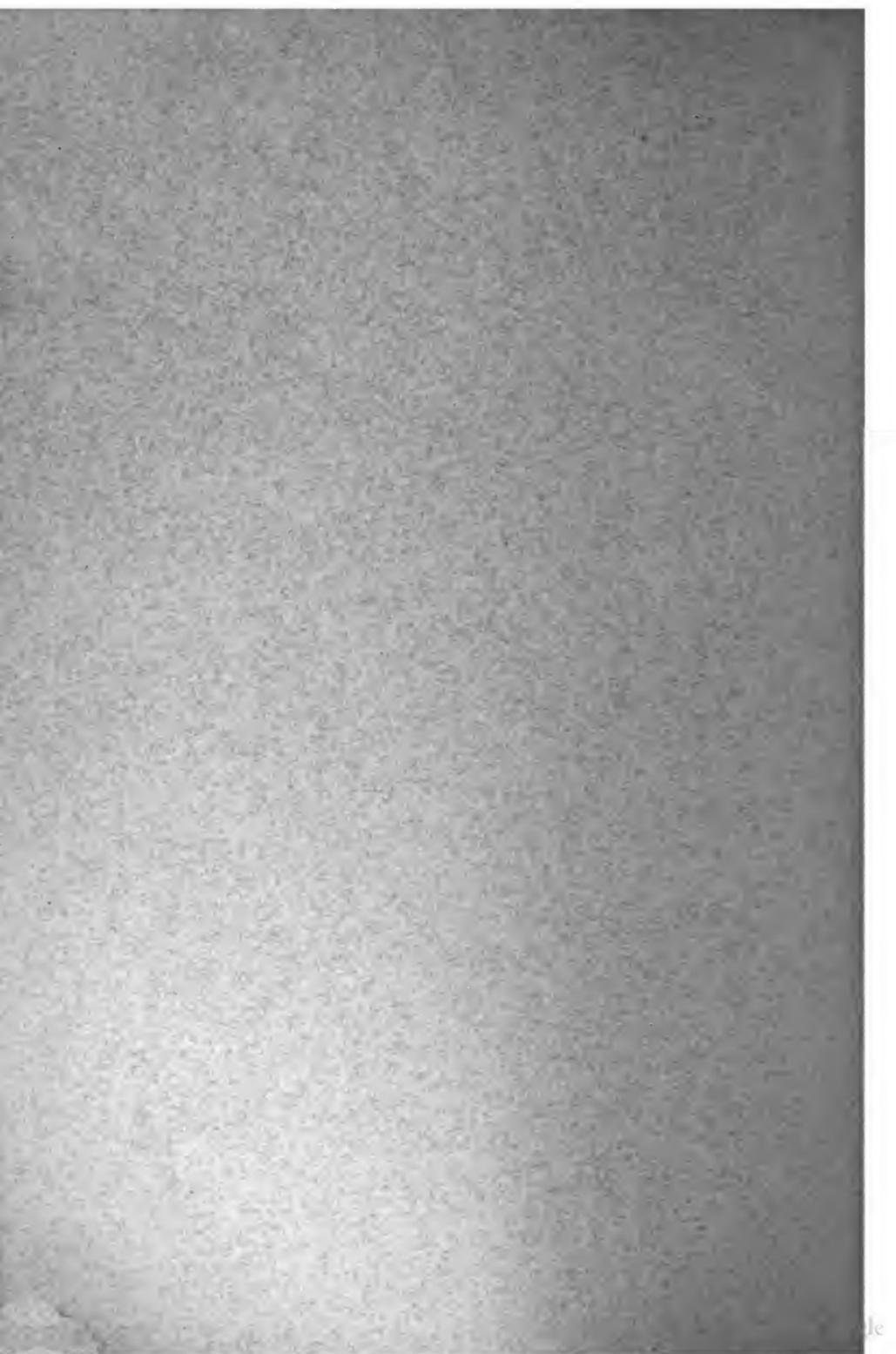
PADERBORN.

DRUCK UND VERLAG VON FERDINAND SCHÖNINGH.

ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN MÜNSTER, OSNABRÜCK UND MAINZ.

1896.





GENERAL LIBRARY,
UNIV. OF MICH.
APR 4 1900



